ألفرد بل

الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي

من الفتح العربي حتى اليوم

ترجمه عن الفرنسية

عبد الرحمن بدوي



دار الغرب الإسلامي



القنديل

الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي

الفرد بل



الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي

من الفتح العربي حتى اليوم

—

ترجمه عن الفرنسية

عبد الرحمن بدوي



الطبعة الأولى 1969

الطبعة الثانية 1981

الطبعة الثالثة 1987



ص.ب: 5787 - 113
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

هذه دراسة في تاريخ الاسلام والفرق الاسلامية في الشمال الافريقي منذ الفتح العربي حتى اليوم ؛ وتمتاز بغزارة المادة وسعة الافق والاستناد الى المصادر الوثيقة رغم ندرتها في هذا الباب . ومنها يتكشف للمرء تنوع النزعـات ، ووفرة الاتجـاهات ، خصوصاً في القرون الستة الاولى للهجرة ، مما يقضي على ذلك التصور الساذج لاسلام صب في قالب واحد لم يتنوع ولم يتفاضل ، وجرت على هذا التصور للاسلام في المغرب كتب التاريخ والعقائد حتى الآن . فمذهب الخوارج وجد منذ البداية تربة له خصبة في هذه البلاد واستطاع ان يكون دولة ودويلاتقائمة برأسها استمرت فترات غير قصيرة، ولا يزال له حتى اليوم اتباعه المتحمسون المتشددون.ومذهب الشيعة بدأ من هاهنا تكوين اقوى دولة شيعية في تاريخ الاسلام ، الا وهي دولة الفاطميين التي استمرت قرابة ثلاثة قرون واتسعت رقعتها من المحيط غرباً حتى شملت الشمال الافريقي كله ومصر وسوريا .ومذهب المعتزلة لاقى فترات نجاح طويلة حينا قصيرة في بعض الاحيان ، ولا تزال آثاره عميقة في مذهب الاباضية حتى يوم الناس هذا . وفي هذه المنطقة قامت حركة توحيدية لا نكاد نعثر في الشرق الاسلامي على ما يدانيها او يساويها سطوة ونفوذاً .

ومن الامور المميزة لهذه الفرق ، الدينيـــة في جوهرها ، انها ارتبطت دائما وأستندت الى دول سياسية قوية ، تفاوتت اعمار بقائها بين الثلاثـــة

قرون والربع قرن ، مما يدل على الارتباط الوثيق بين الدين والدولة في هذا القسم من العالم الاسلامي ، على نحو لا نكاد نجد له نظيراً بنفس الدرجة في سائر اقسامه ، حتى اختلطت السياسة بالدين والعقيدة ، واختلطت هذه بتلك ، حتى لا نكاد نجد دولة او حركة إلا انضوت -على الاقل في الظاهر- تحت لواء مذهب او اتجاه ديني واضح المعالم بارز الاسارير .

والى جانب هذه الحركات الاسلامية الصحيحة وجدت بدع وفتن يصعب وصفها بالاسلامية الصحيحة : مثل فتنة صالح البرغواطي ، وبدعة غمارة ، مما هو اقرب الى الكفر الصريح .

ثم ان التصوف وجد هاهنا تربة خصبة جداً ، وكما هو الحال مع العقائد ارتبط بالسياسة فتميز بالمرابطة ، وكان للمرابطين والربط والزوايا دور سياسي خطير في تاريخ المغرب في القرون الثمانية الاخيرة ..



ومؤلف الكتاب ، الفرد بل Bel من خيرة الباحثين الذين توفروا على دراسة الشمال الافريقي بحكم اقامته الطويلة فيه ، وجلده المستمر على البحث في مختلف مرافق حياته وتاريخه .

لقد ولد في سنة ١٨٧٣ ومنذ مطلع شبابه اهتم بالادب ، ومن ثم اتجه الى دراسة التاريخ الاسلامي في الشمال الافريقي ، واستلزم ذلك ان يعنى بدراسة الاثار ، فاهتم بالنقوش العربية وعلم النقوش الاسلامية ، وصناعة الخزف . وقد وصل الى مراكش في سنة ١٩١٤ وهو في تمام نضجه ، وعاش في مدينة فاس حيث كان يشتغل مع ادارة الحماية الفرنسية التي فرضت على مراكش منذ سنة ١٩١٢ . وعني بهذه المدينة العريقة ذات التاريخ والتخطيط الفريد . واستطاع في سنوات قليلة ان يصدر أربعة أبحاث أصيلة ، لا تزال عمدة في بابها فيما يتعلق بفاس وهي :

١ – « صناعة الخزف في فاس» .

٢ – « فهرس مخطوطات مكتبة القرويين » .

٣ – « النقوش العربية في فاس» .

٤ – تحقيق وترجمة كتاب « زهرة الآس في بناء مدينة فاس» .

وبفضل هذا التوفر على دراسة الآثار الأسلامية في فاس، وكل اليه أمر تأسيس متحف الفنون فيها .

وأقام في تلمسان فترة طويلة لعلها أخصب فترات إقامته في الشمال الأفريقي ، بعد مقامه في فاس . وهنا كان له أصدقاء عديدون من بين أهالي البلاد ، لأنه حرص منذ البداية على البعد عن السياسة الفرنسية في تلك البلاد ، والاقتصار على البحث العلمي الخالص ؛ ولعل هذا هو السبب في أنه لم يحظ بمناصب رفيعة لا هناك ، ولا في باريس .

وفي سنة ١٩٤٢ قرر ألفرد بل الاقامة في مدينة مكناس حيث كان يقيم ابنه ، ليتوفر على إعداد مواد المجلدين الثاني والثالث اللذين كان ينوي أن يكمل بهما هذا الجزء الأول عن « الدين الاسلامي في الشمال الأفريقي » . لكنه توفى في ١٨ فبراير سنة ١٩٤٥ قبل ان يستطيع اصدار هذين الجزئين.

وكانت أول دراسة علمية نشرها في ميدان الدراسات الأسلامية – عن « الجزية » ، وقد نشرت سنة ١٩٠٢. وفي حياته التي امتدت اثنتين وسبعين سنة ألف ١٢ مجلداً وحوالي ستين مقالة نشرت في المجلات العلمية الاستشراقية وفي « دائرة المعارف الاسلامية » .

لكن أهم كتبه هو هذا الذي نقدم ترجمته بين يديك ، وقد صدر في باريس سنة ١٩٣٨ لدى الناشر جيتنر (في ٤١١ ص من قطع الثمن) .

وكان في عزمه ان يتبعه كما قلنا بمجلد ثان يحلل فيه مضمون الاسلام

خصوصاً في صورتيه : في صورة المذهب المالكي ، وصورة التصوف المرابط . ثم بمجلد ثالث يدرس فيه بقايا الديانات القديمة والعادات الشعبية التي اندست واندرجت في مضمون العقائد والطقوس الاسلامية أو المنسوبة الى الاسلام في الشمال الأفريقي ، وقد كانت له عناية بهذه الناحية الأخيرة وله فيها بضع دراسات قصيرة متفرقة .

وهذا المجلد الأول — والوحيد الذي نشر — قد درس فيه المؤلف تاريخ الاسلام والفرق الاسلامية بوجه عام في المغرب فقسّم التاريخ الديني للشمال الأفريقي الاسلامي الى ثلاثة عصور :

١ — من الفتح الاسلامي، حتى منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) ، أعني الى غزو بني هلال في أفريقية (ليبيا وتونس وشرقي الجزائر) وغزو المرابطين في مراكش .

٢ — من منتصف القرن الخامس الهجري حتى منتصف القرن السابع الهجري (اي الثالث عشر الميلادي) ، وحتى مجيء دولة بني مرين .

٣ — والقسم الثالث والأخير يمتد من النصف الثاني للقرن السابع الى القرن الثالث عشر الهجري والرابع عشر الهجري ، أي حتى اليوم .

ومن الواضح ان العصر الأول من هذه العصور أصعبها في الدراسة ، لأفتقارنا الى الوثائق والنصوص . ولقد فضّل المؤلف ان يدرسه لا بحسب الفترات التاريخية، بل بحسب تيارات مذهب أهل السنة والمذاهب الاسلامية الأخرى ، ثم القوى المبتدعة التي كانت تتصارع مع الأولى آنذاك في الشمال الأفريقي ، وان كانت كلها تعمل في سبيل الاسلام .

أما العصران الثاني والثالث فأوفر حظا من المصادر ، وان كانا أقل غنى من حيث التنوع والتفاضل . ويمتاز العصر الثالث بنموّ التصوف

وازدهاره ، ونشأة حركات المرابطين القوية ، واتساع نفوذ الطرق الصوفية.

ولقد استوفى المؤلف الجانب التاريخي في تسلسل الفرق والمذاهب الاسلامية ، وبقي ما كان المؤلف يهدف أصلا اليه في الجزئين الثاني والثالث اللذين لم يظهرا ولم يحررا . لكن هذا الجزء كاف في اعطاء صورة عامة مجملة لتطور الاسلام والفرق الاسلامية في الشمال الأفريقي ، الى ان يتولى باحث آخر القيام بهذه المهمة كاملة فيتم ما بدأه المؤلف وانتواه .

باريس

في صيف سنة ١٩٦٧ **عبد الرحمن بدوي**

اشارات الى المراجع العامة

لا نقصد هنا ، ولا في مطالع الفصول القادمة ، الى ايراد ثبت كامل بالمراجع . وانما نرمي من الاشارات الى المراجع الى ان ندلّ القارىء على بعض المظانّ الاساسية للاخبار المستندة الى الوثائق ، كي يتهيأ له ، إن شاء ، ان يوسّع ميدان ابحاثه في المشاكل المختلفة التي نتناولها في هذه الدراسة . ولو كنا قد ابتغينا الاستقصاء هاهنا لما كان في وسعنا تحقيق ذلك ، نظراً الى بعد تلمسان عن المكتبات الكبرى . وفضلا عن ذلك، فسيجد المرء المزيد من المعلومات الخاصة بالمصادر الضرورية في المجموعات المرجعية الخاصة الكبرى المشار اليها في هذه الاشارات العامة .

فالى جانب البيانات المرجعية الموجزة الواردة هنا في مطلع كل فصل ، سنقتصر هاهنا على ايراد المصادر الاعمّ لوثائق المؤلفين الاوربيين عن الاسلام — من ناحية السياسة والعقيدة — في شمال افريقية بل وفي المشرق . وفي الاثبات الواردة في مطالع الفصول ، سنميز بين ثبت الكتب المكتوبة بالعربية والتي كتبها مسلمون ، وبين ثبت تلك التي وضعها مؤلفون اوربيون وفي هذه الاثبات اتبعنا الترتيب الابجدي العربي بالنسبة الى المؤلفين المسلمين والترتيب الابجدي الاوربي بالنسبة الى المؤلفين بلغات اوربية وفيما . يتعلق بتواريخ الطبع ، سنذكر في العادة التاريخ الهجري المذكور على الطبعات المطبوعة في الشرق ، والتاريخ الميلادي بالنسبة الى الكتب المطبوعة في

اوربا وامريكا . اما الكتب العربية التي لم تطبع بعد ، لكن تعرف لها مخطوطات في مكتبات الشرق واوربا ، وهي كتب عديدة ، فاننا لن نذكرها وسيجد القارىء ذكراً لها في « فهارس » المخطوطات العربية ، وقد طبع منها الكثير ، وكذلك في المطبوعات المتخصصة مثل « دائرة المعارف الاسلامية » وافضل منها في كتاب « تاريخ الادب العربي » لبروكلمن (الطبعة الاولى في مجلدين ، ليبتسك سنة ١٨٩٨ - ١٩٠٢) وفي ملاحقه التي ظهر الجزء الاول منها في سنة ١٩٣٦ -١٩٣٧ [والثاني في سنة ١٩٣٨ والثالث في سنة ١٩٤٢ ، واعيد طبع المجلدين الاصليين مع زيادات وفيرة في سنة ١٩٤٣ - ١٩٤٩] [١] .

أ ـ المجلات والدوريات [٢]

Actes de Congrès (des Orientalistes; des Sciences historiques; des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord; de l'Institut des Hautes Etudes marocaines; etc...).

Al-Andalus, Revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada, Madrid.

Annales de l'Institut des Etudes orientales d'Alger (Publ. de la Fac. des Lettres), Alger (A.I.E.O.A.).

Archives berbères 3 vol. Paris, 1915-1917 (Ar. B.).

Archives marocaines, Paris (Ar. M.)

Boletin de la real Academia espanola, Madrid (B.R.A.E.).

Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques, Paris (B. Ar.)

Bulletin du Comité de l'Afrique française, Paris (B.C.A.F.).

Bulletin de Correspondance africaine (de l'anc. Ecole supérieure des Lettres), Alger (B.C.A.).

Bulletin de l'enseignement des Indigènes en Algérie, Alger (B.E.I.A.).

١ ـ كل ما هو بين قوسين معقوفتين ايضاحات من المترجم .

٢ ـ الاختصارات المستعملة موضوعة بين قوسين بعد كل مجلة او دورية .

Bulletin de l'enseignement public au Maroc, Rabat (B.E.P.M.).

Bulletin des études portugaises, Coïmbre (B. Et. P.).

Bulletin hispanique, Madrid (B.H.).

Bulletin de l'Institut d'archéologie orientale du Caire, Le Caire (B.I.O.C.)

Bulletin de la Société archéologique de Constantine, Constantine (B.S. A.C.).

Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord, Alger (B.S.G.A.).

Bulletin de la Société de géographie du Maroc, Casablanca (B.S.G.M.).

Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran, (B.S.G.O.).

Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris (C.R.A.I.).

En terre d'Islam, Alger-Paris (E.T.I.).

Giornale della Società astiatica italiana, Rome et Florence (G.S.I.).

Hesperis (Archives berbères et Bull. de l'Institut des Hautes Etudes marocaines), Paris (H.).

Islâm (Zeitschrift für Geschichte une Kultur des islamischen Orients), Strasburg et Berlin (Is.).

Islamica, Leipzig (Isl.).

Islamic Culture, Haïdarabad (I.C.).

Journal de la Société des Africanistes, Paris (J.S.A.).

Journal asiatique, Paris (J.A.).

Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta (J.B.).

Journal of the Royal Asiatic Society, Londres (J.R.).

Journal des Savants, Paris (J.S.).

Al-Machriq, Beyrouth (M.).

Mélanges d'Archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome, Paris (M.A.H.R.).

Mélanges de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire (M.I.A.C.).

The Moslem World, New-York (M.W.).

The Muslim Revival, Lahore (M.R.).

Orientalische Litteraturzeitung, Leipzig (O.L.).

Oriente moderno, Rome (O.M.).

Publicaciones de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada, (P.E.E.A.).

Publications de l'Ecole des Langues orientales vivantes, Paris (P.E.L.O.).

Publications de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, Paris-Alger (P.F.L.A.).

Publications de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, Paris (P.I.H. E.M.).

Questions nord-africaines (Rev. des problèmes. soc. de l'Algérie, Tunisie, Maroc), Paris (Q.N.A.).

Recueil de notices et de mémoires de la soc. archéol. de Constantine, Constantine (R.S.A.C.).

Revista degli Studi orientali, Rome (R.S.O.).

Revista del Centro de estudios historicos de Grenada y su Reino, Grenade (R.E.G.).

Revue africaine, Alger (R.A.).

Revue anthropologique, Paris (R. Anth.).

Revue d'ethnographie et de la sociologie, Paris (R.E.S.).

Revue ethnographique, Paris (R. Eth.).

Revue du folklore français et du folklore colonial, Paris (R.F.).

Revue de l'histoire des Religions, Paris (R.H.R.).

Revue historique, Paris (R.H.).

Revue du Monde musulman (R.M.), remplacée à partir de 1926 par la : *Revue des études islamiques,* Paris (R.E.I.).

Revue des Traditions populaires, Paris (R.T.P.).

Revue Tunisienne, Tunis (R.T.).

Syria, Paris (S.).

Die Welt des Islams (Zeitschrift der deut Gesellsch. für Islamkunde), Berlin (Z.D.G.I.).

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienne (W.Z.K M.)

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Leipzig (Z.D.M.G.).

ب -- مجموعات مرجعية – دوائر معارف

Abstracta islamica (R.E.I., 1927, 1928, 1929 1931, 1934, 1935, etc. etc..).

W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften,* Berlin, 1889-1896.

Bencheneb et Lévi-Provençal, *essai de répertoire chronologique des éditions de Fès;* Alger 1921-2 (R.A.).

Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes de la Biblioth. nationale de Paris* (Nlle acquisition de 1884 à 1924).

Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* 1er vol.; Weimar, 1898; 2ème vol., Berlin 1902; supplément, Leyde t. I, 1936-37, t. II, 1938; [t. III, 1942; deuxième édition, t. I, 1943, II. 1949].

L'Afrique du Nord; Bibliographie militaire (publi. par *service historique du Ministère de la Guerre),* t. I et II, Paris, 1930; *l'Algérie* (ne comprend que les ouvrages parus depuis 1830); t. III et IV, Paris, 1935: *La Tunisie.*

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris, s.d. (des indications bibliographiques figurent en note, au début des chapitres).

Casiri, Bibliotheca arabico-hispana escurialensis, 2 vol., Madrid, 1760-70.

V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885,* 12 tomes parus de 1892 à 1922, Liège et Paris.

Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* t. I et II. Paris, 1884 à 1903; le t. III, publié par Lévi-Provençal, Paris, 1928, en prép. fasc. II, tome II.

E. Doutté, *Bulletin bibliographique de l'Islâm maghribin,* Oran, 1898 (B.S.G.O.).

Encyclopédie de l'Islam (en allemand, français, anglais), Leyde et Paris (E.I.); avec les suppléments (en quatre livraisons), de 1908 à 1937; [nouvelle édition, t. I, 1960 (A-B), t. II, 1963 (C-D)].

Fagnân, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibl. nat.,* Alger, 1893 (occupe le t. XIII de la collect. des *Catalogues de manuscrits des Bibliothèques de France).*

Funck-Brentano et Bousser, *Bibliographie marocaine,* depuis 1921, dans *Hespéris;* paraît annuellement dans le 4ème fasc. de *H.* (sans nom d'auteur 1921-1927; par F.-B. 1927-1932; par F.B. et B. 1932, 1933, 1936...).

Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana,* Rome.

J. de Goeje, *Bibliotheca geographorum arabicorum,* 8 vol., Leyde 1873-1906.

D'Herbelot, *Bibliothèque orientale* (ou *Dictionnaire relatif aux peuples orientaux),* Paris, 1697.

Cl. Huart, *La Littérature arabe,* Paris, 1ère édition, 1902; 2ème éd., 1912.

Th. P. Hughes, *A Dictionary of Islam,* Londres 1ère éd. 1885; 2e éd. 1886.

(Hadji) Khalfa, *Lexicon bibliographicon,* éd. Flügel, 7 vol., Leipzig, 1835-1858.

E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa,* Paris, 1922.

Manuels d'Histoire des Religions, voir ci-après: Chantepie de la Saussaye, N. Söderblom, etc.

Mines de l'Orient, Paris, 1809-1819.

R. A. Nicholson, *A litterary history of the Arabs, Cambridge,* 2ème éd. 1930.

F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliographico sobre los historiadores y geographos arabigo-espänoles,* Madrid 1898.

H. Ritter, *Das bibliographische Lexikon des Salâh addîn Halil Assafadî,* Stamboul, 1931.

F. G. Robles, *Catalogo de los manuscritos arabes de la Biblioteca nacional de Madrid,* 1889.

I. Sarkis.

سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة (منذ البداية حتى سنة ١٩١٩) القاهرة ، ظهر ابتداء من سنة ١٩٢٨ .

L. Schermann, *Orientalische Bibliographie,* Berlin (depuis 1887).

De Slane, *Catalogue des manuscrite arabes de la Bibliothèque nationale* Paris, 3 vol., Paris, 1883-1895.

Ch. Tailliart, *L'Algérie dans la littérature française, essai de bibliographie méthodique et raisonnée,* Paris 1925.

Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke,* Göttingen, 1882.

جـ ــ مؤلفات أساسية في الديانة الاسلامية

أصول الدين والفقه هي أولا القرآن والحديث :

١) القرآن : طبع نص القرآن عدة طبعات في المشرق وفي أوروبا ؛ وأحسنها طبعة فلوجل ، التي ظهرت في ليبتسك سنة ١٨٣٧ و سنة ١٨٥٥ وأعاد الطبعة ردزلوب في السنوات ١٨٨١ ، ١٩٠٦ ، ١٩٢٢ . وطبع نص القرآن بحروف لاتينية في مطبعة ابرهيم حلمي باستانبول سنة ١٩٣٢ (في ٤٥٦ + ١٢ صفحة) كما يوجد النص ضمن كثير من التفاسير : كتب التفسير، وقد طبع أهمها . ونكتفي هنا بالاشارة الى :

تفسير الفخر الرازي وعنوانه « مفاتح الغيب » أو « التفسير الكبير » ، طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، ١٢٨٩ هـ في ٨ مجلدات ، وطبعة القاهرة ١٣٠٧ — ١٣٠٩ ؛ ١٣٠٨ — ١٣١٠ ؛ واستانبول ١٢٩٤ ، ١٣٠٧ . وهو أوفر التفاسير حظا من النزعة الفلسفية ، لكنه ليس أوسعها . وقد يسّر استعماله الفهارس التي وضعها م. نيل M. Neile ، لندن سنة ١٩٣٣ . أما أوسع التفاسير فهو تفسير الطبري (محمد بن جرير) وعنوانه : « جامع البيان في تفسير (تأويل) القرآن » ، في ٣٠ مجلداً ، القاهرة ١٣٢١ ؛ وأفضل منها طبعة ١٣٢٢ — ٣٠ مع الفهارس التي وضعها هـ. هاوسليتر H. Haussleiter بعنوان : « فهرس تفسير الطبري » *Register zum Qorankommentar des* **Tabarî, Strasbourg, 1912.**

أما تفسير البيضاوي ــ بعنوان « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، نشرة فليشر Fleischer (في مجلدين، ليبتسيك ، سنة ١٨٤٦ — ١٨٤٨) — فهو أيسر التفاسير استعمالاً عند الأوروبيين ، لأن السور والآيات مرقمة ، وكذلك بفضل لوحة المقارنات التي وضعها جوستاف فلوجل (ليبتسك سنة

١٨٤٢) أما الطبعات الشرقية (بولاق سنة ١٢٨٩ ؛ القاهرة ١٣٠٧ — ٩ ؛ استانبول سنة ١٣٠٧) فأحسنها طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ/ سنة ١٩٢٥ م.

لكن تفسير النسفي (حافظ الدين) بعنوان « مدارك التنزيل وحقائق التأويل » (في مجلدين ، ببماي ، سنة ١٢٧٩ ؛ القاهرة ١٣٠٦ ، ١٣٢٦) أكثر حظوة لدى المسلمين المشارقة منه لدى المسلمين المغاربـة ، فان هؤلاء الأخيرين يفضلون استعمال تفسير الزمخشري ، « الكشاف » (في مجلدين ، القاهرة ١٣٤٣ / ٤) وخصوصا تفسير الجلالـين (جلال الدين المحلّي وجلال الدين السيوطي ، طبعة بولاق ١٢٨٢ ؛ ١٢٩٠ ، ١٢٩٣ ؛ القاهرة ١٢٩٧الى ١٣٢١ وطبعات عديدة أخرى).أما كتاب « تفسير القرآن » لابن عربي (القاهرة ١٢٨٣ ، ١٣١٧ ؛ لكنو ، ١٣٠١) فهو تأويل باطن (صوفي) .

وللقرآن ترجمـات الى كل اللغات الأوروبية . وأقدمهـا ترجمة ج. سيل G. Sale. الى الأنجليزية ، وقد ظهرت في لندن سنة ١٧٣٤ ؛ ثم قام ج.م. رودول J.-M. Rodwell. بترجمة أخرى [١] (لندن سنة ١٨٧٦) . ولن نحصى هاهنا هذه الترجمات العديدة ، فهذا أمر ممـل ، بل نكتفي بالاحـالة الى المجموعات المرجعية، مثل تلك التي أشرنا اليها من قبل (شروڤان، وغيره).

٢ — **الحديث** : يوجد عدد كبير جداً من مجموعـات الحديث ونجتزىء هنا بذكر المجموعات الست الكبرى المعتمدة اليوم بأسرها عند أهل السنّة .

البخاري : « الجامع الصحيح » نشرة كريل **Krehl.** ، ٣ مجلدات ، ليدن سنة ١٨٦٢ — سنة ١٨٦٨، وواصله يونيبول Yuniboll. (المجلد الرابع، ليدن سنة ١٩٠٨ . أما رواية ابن سعاده (الأبواب ٢٥ — ٥٨) وقد تمت في مرسيه سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٩ م) — وهي الرواية المغربية — فقد طبعها بالتصوير الشمسي عن المخطوطـات الأصليـة أ . ليفي پروڤنصال في باريس

---

١) [في نص المؤلف : أعاد نشرها ، والصحيح انها ترجمة أخرى جديدة — المترجم] .

١٩٢٨ (الجزء الأول) .

وتمت في المشرق طبعات عديدة للنص الأصلي أو شروحه أو مقتطفات منه أو ترجمات جزئية له . وقد بينها بروكلمن (جـ١ ص ١٥٨ ، الملحق جـ١ ص ٢٦١ — ٢٦٥) . ونجتزيء هنا بالأشارة الى الترجمة الفرنسية لطبعة ليدن ذات المجلدات الأربعة ، وقد قـام بهذه الترجمة أ. هودا **O. Houdas.** ووليم مرسيه **W. Marçais.** تحت عنوان :

***Les Traditions islamiques*, Paris, 4 vol., 1903-1914.**

و « صحيح » مسلم بن الحجاج طبع في كلكته سنة ١٩٢٥ ؛ وبولاق ١٢٩٠ هـ ؛ ودهـلي سنة ١٣١٩ م واستانبول ، سنـــة ١٣٣٠ الخ . أمـا شروحه ومختصراته وترجماته فراجع عنها بروكلمن حـ١ ص ١٦٠ والملحق جـ١ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

و « سُنن » أبي داود طبعت في القاهرة سنة ١٢٨٠ ؛ ودهلي ١٨٩٠ م الخ . وأما شروحه ومختصراته فراجع عنها بروكلمن جـ١ ص ١٦١ والملحق جـ ١ ص ٢٦٧ .

و « الجامع الصحيح » للترمذي طبع في بولاق سنة ١٢٩٢ ، وراجـع بروكلمن جـ١ ص ١٦٢ ، والملحق حـ١ ص ٢٦٨ .

و « والسُنن » للنسائي طبعت في القاهرة ١٣١٢ ، بولاق ١٢٧٦ ، لكنو ١٨٦٩ ، دهلي ١٢٥٦ ، ١٣١٥ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٥ ، وراجـــع بروكلمن حـ١ ص ١٦٣ ؛ والملحق حـ١ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

و« سنن » ابن ماجة طبعت في دلهي سنة ١٢٣٣ ، ١٢٧٣ ، ١٢٨٢ هـ ١٨٨٩ م ، ١٩٠٥ م ، ولاهور ١٣١١ ، والقاهرة ١٣١٣ راجع بروكلمن حـ١ ص ١٦٣ ؛ والملحق حـ١ ص ٢٧٠ .

ونظراً للأهمية الدينية البالغة في كل بلاد الاسلام، وخصوصا في المغرب التي كانت ولا تزال تعزى للمجموعتين الاولين وخصوصا مجموعة البخاري

فانه يخلق بنـــا ان نشير هاهنا الى الشروح الرئيسية على هاتين المجموعتين (صحيح البخاري وصحيح مسلم) :

العيني : « عمدة القارىء في شرح البخاري » ، القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ

القسطلاني : « ارشاد الساري في شرح البخاري » ، في ١٠ مجلدات ، بولاق ١٣٠٤ ، وبهامشه :

النووي : « المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج » ، وقد طبع أيضا مستقلا في ٥ مجلدات في القاهرة سنة ١٢٨٣ ، ودهلي سنة ١٣٠٢.

ابن حجر العسقلاني : «فتح الباري على صحيح البخاري » ، في ١٣ مجلداً بولاق ، سنة ١٣٠٠ – ١٣٠١ ، وراجع ايضـــا للمؤلف نفسه : « تهذيب التهذيب » ، طبع حيدر آباد ، سنة ١٣٢٥ – ١٣٢٧ هـ .

وراجع عن حياة ومؤلفات هذا المؤلف الذي يعد حجة في علم الحديث ، بروكلمن حـ٢ ص ٦٧ ص ٧٠ ، والملحق حـ٢ ص ٧٢ – ٧٦ وكذلك « دائرة المعارف الاسلامية » تحت مادة: ابن حجر العسقلاني : وملحقها حـ١ ص ٩٦.

وقــد سهلت البحث في الأحاديث تسهيلا كبيراً جداول المقارنـة التي وضعها أ . فنسنك ومعاونوه ، وعنوانها : ***Concordance et Index de la Tradition Musulmane.*** وتطبع في ليدن بهولنده .

وفيما يتعلق بالمناهج في دراسة ونقد الحديث ، نجتزىء بذكر :

الدارقطني : « كتاب السُّنن » ، دهلي ١٣٠٦ هـ.

ابن حجر العسقلاني : « القول المسدّد في الذبّ عن المُسْند » ، طبع حيدر أباد ١٣١٩ هـ .

النووي : « التقريب والتيسير لمعرفة سُنن البشير النذير » ، القـاهرة

سنة ١٣٠٧ ؛ وترجمه الى الفرنسية وليم مرسيه بعنوان : **Le Taqrîb de En-Nawawî (avec préface sur les études du hadîth, Paris 1900.**
ونشر في المجلة الآسيوية . و « التقريب » مختصر اختصر بـه المؤلف كتابه « ارشاد طلاب الحقائق الى معرفة سنة خير الخلائق » ، وهذا الكتاب من الكتب العديدة ذات الأهمية التي كتبها هذا المؤلف في هذا العلم ، وقد عاش المؤلف في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) وكان حجـة في هذا العلم .

٣ – واعتماداً على هذه « الأصول » عمل المتكلمون والفقهاء المسلمون – من أهل السنة وغيرهم – على وضع العقيدة الاسلامية والتشريـع الديني والمدني كما سنرى فيما بعد .

ولم نرَ في هذه العموميات المرجعية ، ان نخصص مكانـاً لكتب كبار المتكلمين المسلمين في مختلف العصور ؛ ذلك ان مؤلفاتهم الرئيسية ، التي استعملت في المغرب الاسلامي ، ستذكر في المراجـع التي تتصدر الفصول ، حيث تعالج العقيدة وتكوينها وبناؤها، يضاف الى ذلك الرجوع الى الفصول المتعلقة بعلم الكلام في كتاب « تاريخ الأدب العربي » لبروكلمن .

ولما كان البربر والعرب في المغرب قد أظهروا في كل العصور تعلقاً شديداً بالفروض الدينية ، فانه لا مناص من ذكر الكتب الأساسية لأصحاب المذاهب الأربعة التي تتوزع اليوم عالم الاسلام السُّني . وسنفرد لمذهب مالك بخاصة مكانة واسعة ، لأنه مذهب جمهور المسلمين في شمال أفريقية .

أ – مالك بن أَنس : « الموطأ » لاهور ، سنة ١٨٨٩؛ دهلي سنة ١٢٩١، ١٣٢١ الخ ، القاهرة سنة ١٢٨٠ ؛ تونس ، سنة ١٢٨٠ ؛ فاس ١٣١٠ ، ١٣١٨ الخ... كما يوجد النص في كثير من الشروح والحواشي عليه ، وقـد ذكر عنواناتها ومؤلفيها بروكلمن جـ١ ص ١٧٦ – ١٧٧ والملحق جـ١ ص٢٩٧ – ٢٩٩ . و « للموطـأ » روايات عديدة ، أشهرها رواية يحيى المصمودي

(المتوفى سنة ٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م) وهي الرواية الأكثر شيوعاً وانتشاراً ، وقد ذكرنا فيما سبق طبعاتها وأماكن ظهور هذه الطبعات ، ثم رواية محمد الشيباني ، وقد طبعت في لوذيانا سنة ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ؛ وفي لوكنو ، ١٢٩٧ (مع شرح) سنة ١٣٠٤ ، ١٣١٥ ؛ وفي قازان ١٩١٠ م .

وإذا كان مذهب مالك قد رواه في الأندلس تلميذه يحيى المصمودي ، وهو من البربر ، فقد رواه في أفريقية والمغرب القاضي سحنون ، الذي حرر « المدوّنة » (طبعت في ٤ مجلدات في القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٥ هـ)، وقد رواها عن أسد بن الفرات ، الذي رواها عن ابن القاسم عن مالك ابن أنس .

وأكثر كتب الفقه المالكي تداولا في شمال أفريقية ، منذ القرن الرابع عشر (الثامن الهجري) هو « مختصر » خليل بن اسحق ، ويحظى بتقدير فائق حتى ان جمهور الناس وبعض الطلبة الريفيين يعدون مؤلفه وهو خليل أنه هو مؤسس الفقه الاسلامي . وقد ترجمه الى الفرنسية كاملا الدكتور پرون .Perron (الطبعة الثانية ، باريس ، سنة ١٨٧٧) ، وترجم بعضه سينيت .Seignette (قسنطينة ، سنة ١٨٧٨) والى الايطالية ترجمه أجنتسيو جويدي و ب . سنتلانّا (بعنوان : *Sommario del Diritto malechita* di Halîl, 2 vol.; Milan 1919. والنص العربي طبع مراراً ، خصوصاً في فاس سنة ١٣٠٠ ، والقاهرة سنة ١٣٠٩ ، وباريس سنة ١٨٨٣ و ١٩٠٠ . راجع عن خليل — بروكلمن جـ٢ ص ٨٣ — ٨٤ ؛ والملحق جـ٢ ض ٩٦ — ٩٩ .

ب — ابن حنبل : « المسند » (طبعة القاهرة في ٦ مجلدات ، سنة ١٣١١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٧) ، وقد حرره ابنه .

ابن حنبل : « كتاب الصلاة وما يلزم فيها » ، القاهرة سنة ١٣٢٣ .

ابن حنبل : « كتاب الورع والايمان » ، القاهرة ١٣٤٠ .

ج – أبو حنيفة : « كتاب الفقه الأكبر » ، لكنو ١٢٦٠ هـ .

أبو حنيفة : « المسند » لاهور ١٨٨٩ م (مما جمعه تلاميذه) .

د – الشافعي : « كتاب الأم » ، القاهرة في ٧ مجلدات سنة ١٣٢١ – ١٣٢٥ .

الشافعي : « رسالة في أصول الفقه » ، القاهرة سنة ١٣١٢ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٧ :

وعن تعليم ومؤلفات هؤلاء الأئمة الكبار الأربعة في الاسلام السُّني صدرت كتب عديدة ألفها – منذ القرن الثالث الهجري حتى يوم الناس هذا – علماء الفقه في كل مذهب من هذه المذاهب. ولا محل هاهنا لايراد ثبت بها سيكون غير وافٍ بالضرورة ، وفوق ذلك غير ذي فائدة ، إذ يكفي لمعرفتها الرجوع الى كتب الاثبات الخاصة ، وبخاصة الفصول التي كتبها بروكلمن عن الفقه والمذاهب الأربعة .

★★★

٤ – بعض المؤلفات (باللغات الأوربية) عن الاسلام :

إذا لم يكن في وسعنا ان ننتظر من المؤلفين المسلمين ، وهم « مؤمنون » قبل كل شيء ، أن يكتبوا دراسات موضوعية عن دينهم ، فالأمر ليس كذلك بالنسبة الى الأوربيين في دراساتهم للأديان . فمنذ حوالي منتصف القرن الماضي قام العلماء المتخصصون في الدراسات الاسلامية في أوربا وأمريكا بتطبيق جهاز النقد العلمي على دراسات الاسلام وسائر الأديان . وسنورد هاهنا نماذج من نتائج أعمالهم التي دوّنوها في كتب ودراسات تتعلق بتاريخ الاسلام سياسياً ودينياً . وهي تنضاف الى الأثبات التي صدرنا بها الفصول التالية في هذا الكتاب :

K. Ahrens, ***Muhammad als Religionstifter,*** Leipzig, 1935.

F. Albertini, G. Marçais, Yver, ***L'Afrique du Nord française dans l'histoire,*** Lyon-Paris, 1937.

Altamira, ***Historia de Espana*** *y de la civilizacion espanola,* 4 vol. Barcelone, 1910-1913.

Amari, Bibliotheca arabo-sicula, textes arabes, Leipzig, 1857; trd. ital., Turin et Rome, 2 vol., 1880-1881.

Amari, ***Storia du Musulmani di Sicilia,*** 3 vol., Florence, 1854-1868; réédité par C. A. Nallino et Lévi Della Vida, Catania, 1933.

T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum,* Upsala 1926.

T. Andrae, *Mohammed, sein Leben une sein Glaube,* Göttingen, 1932.

T. Andrae, ***Mohammed, the Man and his faith,*** Londres, 1936.

Arnold, *The preaching of Islam,* Londres, 1913.

M. Asin, ***Abenmasarra y su escuela. Origines*** *de la filosofia* ***hispano - musulmana,*** Madrid 1914.

M. Asin, *El justo medico en la creencia,* Madrid, 1929.

M. Asin, ***Ibn Hazm de Cordoba y su historia*** *critica de las ideas religiosas,* Madrid, 1927-1932, 5 vol. in-40.

M. Asin, ***La tesis de la neccsidad*** *de la revelacion en el Islam y en la Es-* colastica, Madrid, 1935 (Al Andalus).

Ballesteros y Berila, *Historia de Espana,* Barcelone, 1922.

Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, *Les Prairies d'Or,* d'Al-Masudi, édit. et trad. fr. en 9 vol., Paris, 1872-77.

René Basset, *La Connaissance de l'Islâm au Moyen-Age,* Paris 1907 (R.H.R.).

René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères,* Paris, 1910 (R.H.R.).

René Basset, *Mélanges africains et orientaux,* Paris, 1915.

Becker, *Beiträge Zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam,* Strasbourg.

A. Bel, *Coup d'œil sur l'Islâm en Berbérie,* Paris, 1917 (R.H.R.).

A. Bel *L'Islâm mystique,* Alger, 1928 (R.H.).

A. Berthelot, *Die gegenwärtige Gestalt des Islams,* Tübingen, 1926.

A. Berque, *L'Algérie, terre d'art et d'histoire,* Alger, 1937.

Fr. Boethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* Berlin, 1888

L. Caetani, *Annali dell'Islam,* Milan, 1905-1913, 6 vol.

L. Caetani, *La Biografia di Maometto,* Milan, 1914.

Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam,* Paris, 1909.

Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris, 5 vol. 1921-1926.

Casanova, *Les derniers Fâtimides (M.I.A.C.),* tome VI.

Casanova, *Mahomet et la fin du Monde,* Paris 1911.

De Castries, *L'Islam: impressions et études,* 6e éd., Paris, 1922; trad. en arabe : « الاسلام » ، القاهرة سنه ١٣٢٩هـ / سنة ١٩١١ م

Chantépie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* éd. allem. à Tübinge; éd. franç. *(Manuel d'Histoire des Religions),* plusieurs éditions. Les chapitres *Islâm* y sont: de Goldziher, dans la 3ème édition, et de Snouck-Hurgronje, dans la 4ème édition de 1925.

Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes,* 3 vol., Paris, 1847; réimprimé en 1902.

Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française,* Paris, 1899.

Le Chatelier, *L'Islam au XIXe siècle,* Paris 1888.

Ch. Clemen, *Die Religionen der Erde* (1927), trad. en français par J. Marty, *Les Religions du monde,* Paris, 1930.

F. Codera, *Estudios criticos de historia arabe espanola,* 3 vol., Saragosse, 1903 et Madrid, 1917.

Defremery, *Histoire des Seldjoukides et des Ismaïliens,* d'ap. *Mirkhond,* Paris, 1848, (J.A.).

Delafosse, *L'état actuel de l'Islâm dans l'Afrique occidentale française,* Paris, 1910.

Dermenghem, *La vie de Mahomet,* Paris, 1929.

N. Desvergers, *L'Arabie,* Paris, 1847 (dans *L'Univers*).

Ch. Diehl et G. Marçais, *Histoire du Moyen-Age;* t. III, *le monde oriental de 395 à 1081,* Paris, 1936.

E. Doutté, *L'Islâm algérien en 1900,* Alger 1900..

Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Leyde,* 1879.

Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne,* Leyde, 1861; nouv. éd. revue par Lévi-Provençal, Leyde, 1932.

Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-Age,* Leyde, 3e éd., 1881.

R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam,* Paris, 1907.

E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (géographie et histoire), Alger, 1924.

Fleischer, *Lettres de Ibn Sa'ûd ibn Abdo'l'-Azîz et de son chef Uljân al-Dabîbî,* Leipzig (Z.D.M.G.).

Fournel, *les Berbers;* 2 vol., in-4°, Paris 1957-1875.

F. Gabrieli, *Maemetto la sua vitae, la sua fede,* trad. de l'allemand (Tor Andrae) avec une préface; Rome 1934.

Garcin de Tassy, *l'Islamisme d'après le Coran,* 3e édition, Paris, 1874.

A. Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthume anfgnomnen,* éd. Leipzig, 1833 et 1902.

Gaudefroy-Demombynes, *les Institutions de l'Islam,* Paris, 1921 et 1931.

Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke,* Paris 1923.

Gaudefroy-Demombynes et Platinow, *Le monde musulman et Byzantin jusqu'aux croisades,* Paris 1931.

E. F. Gautier. *Les siècles obscurs du Maghreb,* Paris, 1927.

E. F. Gautier, *Mœurs et coutumes des Musulmans,* Paris, 1931.

De Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale,* Paris.

De Goeje, *Mémoire sur les carmathes du Bahrayn,* Leyde, 1886.

De Gœje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie,* Leyde, 1900.

De Gœje, *Annales (Histoire de At-Tabarî)* texte arabe, 15 vol. Leyde, 1879-1901.

De Gœje, *Die Geschichte des Maghrib als Anhang zu Tabari,* Leyde, 1897.

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Halle, 2 vol. 1889-90.

I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranausle-Gung,* Leyde, 1920.

T. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* Heidelberg, 2e éd., 1925.

ولجولدسيهر أبحاث أخرى عديدة سنذكرها في مطالع الفصول القادمة، الى جانب مقالات عديدة في المجلات . وبين هذه الأخيرة سنذكر ما يتعلق بهذه المراجع العامة من مقالات كتبها هذا العالم المختص بالاسلاميات، والمجرّى الجنسية ، في « مجلة الأديان » Revue de l'histoire des religions. وها هي ذي :

«de l'ascétisme aux premiers temps de l'Islâm», 1898.

«Le monothéisme dans la vie religieuse des musulmans» 1887.

«Le sacrifice de la chevelure chez les arabes», 1886.

«La littérature religieuse de l'Islâme», 1888.

«Le dénombrement des sectes musulmanes», 1892.

«Le rosaire dans l'Islâm», 1890, etc...

Gsell, G. Marçais, Iver, *Histoire de l'Algérie,* 5e éd., Paris, 1930 (L'histoire de l'Islâm est de G. Marçais).

H. Grimme, *Mohammed Das Leben...,* 2 vol. Münster 1892-5.

I. Guidi, *L'Arabie antéislamique,* Paris, 1921.

M. Guidi, *Storia della religione dell'Islam, 1936* (extr. de Storia delle Religioni).

S. Guyard, *La civilisation musulmane,* Paris, 1884.

M. Hartmann, *Der islamische Orient,* 3 vol., Berlin et Leipzig 1899-1910.

M. Hartmann, *Der Islam: Geschichte, Glaube, Recht,* Leipzig, 1909.

R. Hartmann, *Zum Wesen der arabischen Nationalbewegung in dem Islam,* Berlin, 1931.

O. Houdas, *L'Islamisme,* Paris, 1904.

Homenaje a D. Francisco Codera, Saragosse, 1904.

Cl. Huart, *sur la variation de certains dogmes de l'Islam aux trois premiers siècles de l'hégire,* Paris, 1901 (R.H.R.).

Cl. Huart, *La Littérature arabe,* Paris, 1903.

Cl. Huart, *Histoire des Arabes,* 2 vol., Paris, 1912-13.

Initiation au Maroc, 1ère éd. 1932; 2e éd. 1937, Paris (P.I.H.E.M.).

A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord,* Paris, 1931.

P. A. Klein, *The Religion of Islam,* Londres, 1906.

R. Knopping, *Islam und Judaismus,* Leipzig 1900.

L. Krehl, *Das Leben und die Lehre des Mohammad,* Leipzig, 1884.

L Krehl, *Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben in Islam,* Leipzig, 1877.

(Von) Kremer, *Kulturgeschischte des Oriento unter den Chalifen,* Vienne, 1875-7.

Kuenen, *L'Islam a-t-il les caractères de l'universalisme religieux ?,* Paris, 1882, (R.H.R.).

H. Lammens (le P.), *L'Islam: croyances et institutions,* Beyrouth 1926 (tr. angl., Londres, 1928, tr. ital., Bari, 1929).

وله أيضاً عدة دراسات عن الاسلام ، نقتصر منها على ذكر ما يلي :

Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale, Beyrouth, 1925;

La Mecque à la veille de l'hégire, 1924;

La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire, 1926;

L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, 1928;

Moawiya II ou le dernier des Sofyanides, Rome, 1912.

Etudes sur le règne du Calife oméiyade Moawiya 1er, Beyrouth, 1921;

Ziad ibn Abîhi, Vice-Roi de l'Iraq, Rome, 1961; etc...

Lane-Poole, *Mohammedan Dynasties, Londres,* 1849.

Lévi-Provençal *L'Espagne musulmane au Xe siècle,* Paris, 1932.

Lévi-Provençal, *Mafâhir al-Barbar (Fragments histor. s. les Berbères au moyen-âge),* Rabat, 1934.

Lévi-Provençal, *Initiation au Maroc* (La vie religieuse), p. 112 et 99, Rabat, 1932.

P. Longas, *Vida religiosa de Los Moriscos,* Madrid, 1915.

G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe ou XIVe siècle,* Paris-Constantine, 1913.

G. Marçais, *Manuel de l'Art musulman:* l'architecture (occident musulman), Paris, 1926-1927.

W. Marçais, *Le Passé de l'Algérie musulmane,* Paris, 1931 (R.H.).

Margoliouth et Amedroz, *The eclipse of the abbaside Caliphate, d'ap. Miskawihi,* 7 vol., Oxford, 1920-1921.

P. Marty, *Etudes sur l'Islam maure,* Paris, 1916.

P. Marty, *Etudes sur l'Islam au Sénégal,* Paris, 1917.

P. Marty, *L'année liturgique musulmane à Tunis,* Paris, 1935 (R.E.I.).

H. Massé, *l'Islam,* Paris, 1930.

Mélanges R. Basset, 2 vol., Paris, 1925.

Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Caire 1937.

Mémorial Henri Basset, 2 vol., Paris, 1928.

Memorias de la Real academia de la historia, Madrid.

E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale,* 3 vol., Paris, 1888.

A. Mez, *Die Renaissance des Islams,* Heidelberg, 1922.

E. Montet, *L'Islam,* Paris, 1921.

M. Moreno, *La Dottrina dell Islam,* Bologne, 1935.

Muhammad Ali, *The religion of Islam,* Londres, 1936.

W. Muir, *Annals of the early Caliphate,* Londres, 1883.

W. Muir, *The Caliphate, its rise, decline and fall* (4e ed. revue par Weir, Edinburg, 1914)

W. Muir. *The life of Mahomet,* Londres, 1894.

A. Müller, *Beiträge zur Geschichte der westhichen araber,* Munich, 1866-78.

Musil, *Arabia Petraea,* Vienne, 1908.

Nöldeke, *Geschichte des Qorâns,* 1re éd., Gœttingen, 1860, 2e éd. par Schwally Leipzig, I 1909; II, 1919. Continuée par G. Bergsträsser.

Nöldeke, *Orientalische Stizzen,* 1892; etc. etc...

Nöldeke, *Orientalische Studien,* (Recueil de mémoires de ses amis et de ses disciples), 2 vol., Giessen, 1906.

G. Palencia, *El Califato occidental,* Madrid, 1922.

G. Palencia, *Historia de la Espana musulmana,* Barcelone, 3e éd., 1932.

O. Pautz, *Muhammed's Lehre von den Offenbarung Quellenmässi- untersucht,* Leipzig, 1898.

A. Pellegrin, *L'Islam dans le monde,* Paris, 1937.

H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique,* Paris, 1937.

G. Remiro, *Historia de los musulmanes de Espana,* Grenade, 1917.

Renan, *La légende de Mohomet en Occident,* Paris, 1889.

J. Ribera, *Historia de la conquista de Espana,* Madrid, 1926 (voir ci-après [Ibn Al-]Qutiya).

J. Saavedra, *Estudio sobre la invasion de los arabes en Espana,* Madrid, 1892.

Sachau, *Ueber den zweiten Chalifen Omar,* Berlin, 1902.

Sachau *Der erste chalife Abu Beker,* Berlin, 1903.

D. Santillana, *Istitutioni di diritto musulmano malechita,* Rome, 1926.

Schapiro, *Die Haggadischen Elemente in erzahlenden Teil des Korans,* Berlin, 1907.

Sell, *The faith of Islam,* Londres, 1886.

D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran,* Paris, 1933.

Simonet, *Historia de los Morzarabes de Espana,* Madrid, 1903.

Sirdar Ikbal Ali Shah, *Islamic Sufism,* Londres, 1933.

R. Smith, *The religion of the semites,*

R. Smith, *Mohammed and Mohammedanism, Londres,* 1876.

Snouck Hurgronje, *Mekka, 2 vol.,* La Haye, 1888-9.

Snouck Hurgronje, *Mohammedanism (Lectures on its origin, its religions and political growth, and its present state),* New York et Londres 1916.

Snouck Hurgronje, *Politique musulmane de la Hollande,* (4 conférences), Paris, 1911 (R.M.M.).

N. Söderblôm, *Die religionen der Erde,* traduction française: *Manuel de l'histoire des religions,* Paris, 1925.

M. Soualah, *L'Islam et l'évolution de la culture arabe,* Alger, 1934.

O. Spies. *Ein Fragment aus dem Kitab as-sabr wa-r-ridd des al-Harit alMuhasibi,* Berlin, 1933-4.

A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammad,* 3 vol., Berlin, 1861-5.

Ch. C. Tirrey, *The Jewish foundation of Islam,* New-York, 1933.

G. Vajda, *L'état actuel des recherches sur les origines de l'Islam,* Paris, 1935.

G. Vajda, *Juifs et Musulmans dans le hadith,* Paris, 1937 (J.A.).

Van Berchem, *Titres califiens d'Occident,* Paris, 1905, (J.A.).

S. Vila, *El Renacimiento del Islam,* Madrid - Grenade, 1936. (C'est la traduction espagnole de A. Mez, *Die Renaissance des Islams).*

J. Walter, *Bible characters in Koran,* Paisley, 1931.

Weber, *Arabien wor den Islam,* (in Der alte Orient, III)

G. Weil, *Geschichte der Califen,* 5 vol., Mannheim Stuttgart, 1846-62.

G. Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und sein Lehre,* Stuttgart, 1843.

A. Weissner, Der *Mohammedanisme: Geschichte und Lehre des Islams,* Leipzig, 1923.

J. Wellhausen, *Die religiös-politischen oppositionsparteien im alten Islam,* Berlin, 1901.

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz,* Berlin 1902.

J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums,* Berlin, 1927.

A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane,* Amsterdam, 1936.

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed,* Cambridge, 1932.

D. Westermann, *Der Islam in west und central Suda,* Berlin, 1913.

Wüstenfeld, *Reste arabischen Heidentums,* Berlin, 1887.

M. Wolf, *Muhammedanische Eschatologie,* Leipzig, 1872.

Yunyboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes,* Leyde, 1908.

Yuniboll, *Handleiting tot de Kennis wan de mohammedansche wet,* Leyde, 1925.



الــكتاب الاول

البربر قبل الاسلام والبربر بعد الاسلام
حتى القرن الحادي عشر

الفصل الاول

مراجع

أ) عن الجغرافية الطبيعية

A. Bernard, *Sahara algérien et Sahara soudanais,* Paris, 1910 *(Annales de Géographie).*

A. Bernard, *Les Confins algéro-marocains,* Paris, 1911.

A. Bernard et E. Ficheur, *Les régions naturelles de l'Algérie,* Paris, 1902 *(Ann. de Géog.).*

G. B. M. Flamand, *Recherches géologiques et géographiques sur le Haut-Pays de l'Oranie et sur le Sahara,* Lyon, 1911.

G. B. M. Flamand, *Le Pays du Mouton,* Alger, 1893.

E.-F. Gautier, *Les Hauts-Plateaux Algériens,* Paris, 1910, *(La Géographie).*

L. Joleaud, *Etude géologique de la chaîne numidique et des monts de Constantine,* Montpellier, 1912.

Larnaude, *Algérie-Tunisie : Aperçu géographique,* Paris, 1930 *(du Guide bleu).*

R. Lespès, *Introduction géographique à l'Afrique du Nord française dans l'histoire,* par Albertini, G. Marçais, G. Yver; Lyon-Paris 1937.

J. Savorain, *Schéma structural de la Berbérie,* Alger, 1930.

P. Schnell, *L'Atlas marocain,* trad. fr. A. Bernard, Paris, 1891.

ب) عن شعوب البربر

E. Albertini, G. Marçais, G. Yver, *L'Afrique du Nord française dans l'histoire,* Lyon-Paris, 1937.

H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères,* Alger, 1920.

A. Bel, *La population musulmane de Tlemcen,* Paris, 1908 (A.).S.).

Benhazara, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar,* Alger, 1904.

A. Bernard, *L'Algérie* (réédition périodique et mise au point de *l'Algérie* de M. Wahl), Paris.

A. Bernard, *Le Maroc* (sur le même plan et périodiquement réédité), Paris.

A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des Indigènes de l'Algérie,* Alger, 1921.

A. Bernard et N. Lacroix, *L'évolution du nomadisme en Algérie,* Alger, 1906.

A. Bernard et L. Milliot, *Les Qanouns Kabyles,* Paris, 1933.

A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des Indigènes de la Tunisie,* Tunis, 1924.

Bertholon et Chantre, *Recherches Anthropologiques dans la Berbérie orientale: Tripolitaine, Tunisie, Algérie;* Lyon, 1912-13.

Bissuel, *Les Tuaregs de l'Ouest,* 1888.

H. Breuil, *L'Art rupestre en Afrique,* Paris, 1930 (synthétise les travaux de Flamand, Frobenius et Obermaïer, Solignac, Kuhn, E.F. Gautier, Dr. Russo, etc...).

Carette, *Etude sur la Kabylie proprement dite,* 2 vol., Paris, 1848.

Castiglioni, *Recherches sur les Berbères atlantiques,* Milan, 1826 (dans *Mém. géog. et numism. sur sur la partie orientale de la Barbarie).*

M. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord,* (III, *Les Berberes), Paris,* 1899 (J.A.).

Chabot (Abbé), *Punica,* Paris, 1918, (J.A.).

Chahot (Abbé). *Les Inscriptions lybiques de Dougga,* Paris, 1921 (J.A.)

Chahot (Abé), *Une prétendue réforme de l'Alphabet libyque,* Paris, 1937 (C.R.A.I. et B.L.).

Despois, *La Tunisie.*

Duveyrier, *Les Touaregs du Nord,* Paris, 1964.

L. Frobeninus *Histoire de la civilisation africaine* (trad. de l'allemand), Paris, 1937.

M. Gaudry, *La femme Chaouïa de l'Aurès,* Paris, 1929.

A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzab* (préface de W. Marçais), Paris, 1927.

S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,* 8 vol., Paris 1913-1928.

S. Gsell, *Textes relatifs à l'Afrique du Nord: Hérodote,* trad. Alger-Paris, 1916.

Hanoteau et Letournaux, *La Kabylie et les coutumes Kabyles,* 3 vol., Paris, 1872-3.

R. Hartmann, *Die Völker Afrikas,* Berlin, 1879.

Jean, *Les Touaregs du Sud-est de l'Aïr,* Paris, 1908.

L. Joleaud, *Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord,* Paris, 1933-4 (J.S.A.).

L. Joleaud, *Animaux-Totems nord-africains* (avec une bibliographie complète), Alger 1935 (Cong. de la Féd. d. Soc. Sav. de l'Afr. du Nord).

H. Josse (Dr.), *Problèmes d'histoire, d'ethnologie et d'économie sociale en Algérie,* Paris, 1938 (de la Rev. gén. de médecine et de chirurgie).

A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord,* Paris, 1931, (avec une abondante bibliographie).

E. Leblanc (Dr.), *Le problème des Berbères: étude d'ethnographie physique,* Paris, 1931 (H.H.).

G. Marcy, *L'épigraphie berbère,* Paris, 1936 (A.I.E.Q.)

G. Marcy, *Les inscriptions libyques bilingues de l'Afrique du Nord,* Paris, 1936.

G. Marcy, *Etude des documents épigraphiques recueillis par H. Reygasse...,* Alger, 1937 (R.A.).

G. Marcy, *Réponse à M. l'Abbé Chabot,* Alger, 1937 (R.A., No 371).

G. Marcy, *L'Alliance par Colactation chez les Berbères,* Alger, 1936 (R.A.).

Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de*

l'Algérie, Paris, 1886.

Masqueray, *Chronique d'Abou Zakarya,* Paris, 1878.

E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale* (op. cit.).

L. Milliot, *Les Institutions Kabyles,* Paris, 1932 (R.E.I.).

R. Montagne, *Villages et Kasbas berbères,* Paris, 1930.

R. Montagne, *Une tribu berbère du sud-marocain,* Massat, Paris, 1924.

R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen, dans le sud du Maroc,* Paris, 1930.

R. Montagne, *Un magasin collectif de l'Anti-Atlas : l'Agadir des Ikounka.,* Paris 1929 (H.).

A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu,* 2 vol., Paris, 1895-9.

M.-L. Ortega,*Los Hebreos en Marruecos,* Madrid, 1919.

R. Perret, *Carte des gravures rupestres et des peintures à l'ocre de l'Afrique du Nord,* Paris, 1937 (annexée au t. VII, fasc. I. du J.S.A.).

Drs. Pons et Russo, *Sur les gravures rupestres de Zenaga,* 1937.

Quedenfeldt, *Eintheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Maroko,* Berlin, 1889; tr. fr. H. Simon, Alger, 1902 (R.A.).

D. Randall — Mac Iver and A. Wilken, *Libyan notes,* 1901.

C. G. Seligman, *Les races de l'Afrique,* Paris, 1935.

N. Slouch, *L'Empire des Berghouata et les origines du Bled essiba,* Paris, 1910 (R.M.M.).

Solignac, *Les peintures rupestres de la région de Djebibina* (et la bibliog.), Tunis, 1936 (R.M.M.).

جـ) ديانة البربر

H. Basset, *Influences puniques chez les Berbères,* Alger, 1921 (R.A.).

H. Basset, *Quelques notes sur l'Ammon libyque,* Alger, 1923 (R.A.).

H. Basset, *Le Culte des grottes au Maroc,* Paris, 1920.

R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères,* Paris 1910 (R.H.R.).

R. Basset, *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat el-anfas,* Alger, 1905 *(Rec. Mém. XIVe Congrès des Orientalistes).*

A. Bel *Quelques rites pour la pluie... chez les Musulmans maghribins,* Alger 1905 (du XIVe Congrès des Orientalistes).

A. *Bel, La fête des sacrifices en Berbérie,* Alger, 1932 (C.F.A.).

A. Bel, La 'Ansra, *feux et rites du solstice d'été en Berbérie,* Caire, 1935 (des Mél. Gaudefroy-Demombynes.

F. Benoit, *Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères,* Paris, 1930 (R. Anth.)

F. Benoit, *Les rites de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique,* Paris, 1935 (R. Anth.).

Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens,* Tunis, 1908 (R.T.).

S. Biarnay, *Notes d'entnographie et de linguistique nord-africaines,* Paris, 1924.

J. Bourilly, *Eléments d'ethnographie marocaine,* (publi. P. E. Laoust), Paris, 1924.

G. Carcopino, *Le culte des Cereres et les Numides,* Paris, 1928 (R.H.R.).

E. Destaing, *L'Ennayer chez les Beni Snous,* Alger, 1901 (R.A.).

E. Destaing, *Fêtes et Coutumes saisonnières chez les Beni Snous,* Alger, 1907 (R.A.).

J. Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja* (plusieurs articles sur plus. années, dans R.A. et B.S.G.A.).

J. Desparmet, *L'Enfance,* Alger, 1927; et *Le Mal magique,* Alger-Paris, 1932.

E. Doutté, *Merrâkech,* Paris, 1905.

E. Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord,* Alger, 1909.

Laoust, *Mots et choses berbères,* Paris, 1910; et *Feux de joie chez les Berbères de l'Atlas,* Paris, 1921 (H.).

G. Mercier, *Les divinités libyques,* Constantine, s. d.; et *La Grotte de Chattaba,* Constantine (B.S.A.C., XXXV).

Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* 7 vol., Paris, 1901-23.

Monceaux, *La grotte de Dieu Bacax au Djebel Taïa,* Paris, 1887.

Probst-Biraben, *Les rites d'obtention de la pluie dans la province de Constantine,* Paris, 1933 (J. S. A. III).

Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* (t. III), Paris, 1920.

E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* (trad. fr.), Paris, 1935.

E. Westermarck, *Ceremonies and belief's connected with agriculture in Morocco,* Helsingfors, 1916.

E. Westermarck, *Marriages ceremonies in Morocco,* Londres, 1914 ; trad. fr. Mme Arin, *Les cérémonies du mariage au Maroc,* Paris, 1921.

E. Westermack, *Midsummer customs in Morocco,* 1905 (Folklore).

يضاف الى ذلك أبحاث كثيرة أخرى في الاجتماع الديني الشعبي بمراكش؛ ويوجد ثبت بها في المقدمة ص VII من الكتاب التالي :

E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco,* 2 vol., Londres, 1926.

ويضاف الى هذا الثبت الموجز مقالات مختلفة في « المجلة الأفريقية » . R.A. مثل :

— «Examen des traditions grecques, latines et musulmanes relatives à l'origine du peuple berbère» (VI, pp. 353 ss).

— «Etude sur les migrations des tribus berbères avant l'Islamisme», VI, 441 ss.; VII, 452 ss.).

«Ethnographie de l'Afrique septentrionale au temps de Mahomet» (IX, 458 ss.; XI, 146, 220, 257, 337, 435 ss.) ; etc.



أ ــ البلاد والسكان :

نعني بشمال أفريقية Berbérie المنطقة المربعة الشكل من الأراضي المرتفعة الواقعة بين البحر الأبيض المتوسط في الشمال، والصحراء الكبرى في الجنوب، وخليجي سرت شرقاً والمحيط الأطلسي غرباً ، وطرابلس وبرقة وواحة سيوه وكذلك كل الصحراء الكبرى في الجنوب .

وهي المنطقة التي كان سكانها الأقدمون، وهم البربر ، يتكلمون ولا يزالون يتكلمون في بعض النواحي هنا وهناك ، لغة مشتركة ذات لهجات عديدة ، نطلق عليها اليوم اسم : اللغة البربرية .

وهذه المنطقة ، أو بعض أجزائها ، كان اليونان يطلقون عليها اسم « ليبيا » (وتمتد من مصر الى المحيط الأطلسي) . وكان للرومان فيها ولايات : أفريقية Africa ونوميديا وموريتانيا .

أما العرب فكانوا يسمونها « جزيرة المغرب » أو « المغرب » ، أي بلاد الغرب . ويلوح ان البربر القدماء لم يكونوا يطلقون اسماً على مجموع البلاد التي كانوا يسكنونها .

وبلاد البربر تؤلف نوعاً من الجزيرة ، على الأقل في القسم المحدود الذي يسميه الجغرافيون باسم « أفريقية الصغرى » ، أو « أفريقية الأمامية » ، لأنها محاطة بالبحار من الغرب والشمال والشرق ، وهي من ناحية الجنوب مفصولة عن باقي القارة الأفريقية بالصحراء الكبرى .

والى انعزالها عن بقية العالم بموقعها — الذي تزيده عزلةً سواحلها الوعرة — ينضاف انقسامها بحواجز داخلية ناشئة عن ترتيب خاص للمرتفعات وسلاسل الجبال ، مما يجعل المواصلات صعبة من الشمال الى الجنوب ، وفي أحيان كثيرة من الشرق الى الغرب أيضاً .

ثم إن جوها قاس ، مُفرط ، بارد جداً أو حار جداً بحسب الفصول ، ويتميز في مجموعة بفصل جفاف طويل : من يونيو حتى اكتوبر ، ويصحبه فصل حار ، كما يتميز بفصل مطير ورطب يصحب الشتاء ومستهل الربيع .

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن الأمطار موزعة توزيعاً غير متساو بين مختلف الأقاليم ؛ فالشريط الساحلي يحظى من الأمطار ، على الأقل حتى مسافة تقل عن مائة كيلو متر من البحر ، في الشمال والغرب ، أكثر مما تصيب المرتفعات في وسط هذا المربع ، وهذه بدورها أحسن حظاً من الجنوب — على حدود الصحراء الكبرى — والصحراء ، فإن هذه لا تنال في بعض الأحيان امطاراً لسنوات عديدة متوالية . وحتى في فصول الامطار ،

تسقط هذه غير منتظمة أبداً : فقد لا تسقط أبداً طوال أسابيع؛ وقد تنهمر الامطار كالسيول لبضعة أيام .

ومثل هذا الجو المتغير له أثره على الحالة المائية للبلاد، وكذلك للجيولوجيا والمرتفعات ، أثرهما على هذه الحالة المائية . فلا يوجد في بلاد البربر (الشمال الافريقي) أنهار صالحة للملاحة ، تسهّل المواصلات من أقليم الى آخر ، بل ولا توجد أنهار ، إنما توجد فقط سيول ، عنيفة في أوقات الانواء ، ومجراها كثيراً ما يكون جافاً ، طوال فترة طويلة من السنة .

وبعض الانهار القليلة تنبع من ينابيع دائمة ؛ وتخرج من مناطق جبلية يهيء فيها ترتيب الطبقات الجيولوجية الحفاظ في باطن الارض على برك يغذيها تسرُّب مياه الامطار والثلوج في الشتاء . وهذه الانهار يستفاد منها في ري الاراضي منذ عصور متطاولة [1] .

ومن المفهوم بعد هذا ان يتحكم مثل هذا الجو في نوع حياة السكان فحيث تسمح الامطار، يمكن الزراعة ان تعطي نواتج مشابهة لتلك التي تعطيها أقاليم أوربا التي يحيط بها البحر الابيض المتوسط ؛ وهناك حيث تستعمل المياه الجوفية القليلة يمكن زراعة النخيل وبعض الاشجار ذوات الفاكهة وبعض الخضراوات ، كما هو الشأن في واحات الصحراء ؛ وهناك

---

١ – من الطريف ، بهذه المناسبة ، أن نذكر استمرار الأعراف المتعلقة بالري استناداً الى مثل حي أورده جيزل Gsell ، المؤرخ الكبير لأفريقية القديمة . لقد كتب في سنة ١٨٩٤ بحثاً مفرداً عن قرية باستير ، يقول فيه خصوصاً : « شكل ٢٩ مستعمراً نقابة ؛ وكل واحد منهم له الحق في أن يروي من مياه وادي كتامي لمدة نصف يوم – سواء من الظهر الى منتصف الليل ، أو من منتصف الليل الى الظهر – وذلك كل ١٤ يوماً . وتفصيلات هذا التنظيم يذكر الى حد مثير بوثيقة يجهلها هؤلاء الأغمار » ثم يلخص جيزل نقش لمسبه الذي وجد في نفس الأقليم وفيه تنظيم للري يرجع الى أيام ايلجبل E lagabal (وهو امبراطور روماني من سنة ٢١٨ – ٢٢٢ م ، وقد سمي بهذا الاسم ، كما هو معلوم ، من اسم الاله السوري الذي كان هو كاهنه الأكبر) .

أيضاً حيث لا تخضر الارض إلا لفترة وجيزة إبّان أمطار الشتاء أو الربيع لا بد من العيش من تربية المواشي والقطعان ، التي تساق سعياً وراء مراعي جديدة وآبار مياه .

وبينما الساكن في الأراضي الزراعية ، وخصوصاً تلك التي يمكن ريُّها بالمياه ، لديه فكرة عن حدود أرضه ، فان البدوي الرحال لم يعرف أبداً الحدود المستقرة في المناطق التي كان يُرعي قطعانه فيها .

فهنا وهناك نجد ان الجو هو الذي فرض هذا التوزيع لسكان الشمال الافريقي ، منذ زمن بعيداً جداً ، بين مستقرين (زُرّاع) ، ونصف بدو (زراع ورعاة) ، وبدو (رعاة) ، تبعاً للمناطق . وهو الذي أدى الى ما هنالك من اختلاف كبير جداً في كثافة السكان من بقعة الى بقعة .

ومن هنا أيضاً لم يكن المحصول مضموناً ، حتى في المناطق الافضل ريّاً ، فيما يتعلق بالحبوب، حين يتوقف المطر عن السقوط طوال عدة أسابيع في نهاية الشتاء أو في الربيع .

والى جانب عدم انتظام الامطار ثم مصائب أخرى، مثل غارات الجراد الذي يأكل كل ما هو أخضر في طريقه، وتباين الجو من صقيع – يصيب في غير الاوان ، حين يأخذ النبات في الإنبات – وشدة هبوب السموم المخيف في الجنوب ، وريح السيروكو الحارة في الشمال .

وافتقار الشمال الافريقي الى الوحدة الجغرافية ، والى توزيع معقول لمختلف المناطق حول مركز اجتذاب ، وانعدام مجاري المياه الكبيرة القابلة الملاحة – كل هذه أسباب جعلت العلاقات بين السكان صعبة ، وأسهمت في تجزئة البلاد وتجزئة السلطة السياسية والادارية .

أما السكان ، وهم منعزلون بعضهم عن بعض على تفاوت في الانعزال ،

فقد أرغمهم الجو على اتخاذ حياة غير مستقرة ، وعلى أسلوب في العيش وفي السكن وأعرافٍ تختلف من أقليم الى آخر .

ومن المفهوم إنسانياً أنه حيث تعوز السلطة السياسية القوية ، فإن سكان الاراضي الاحسن حالاً كانوا عرضة في كل وقت للهجوم والنهب من جانب أولئك الذين قدر لهم السكنى في بلاد قاحلة .

فكان لا مناص من ان يكون لهذه الوقائع الجغرافية والمناخية – هاهنا كما في كل موضع آخر – أثرها في التاريخ السياسي ، وفي الاخلاق الاجتماعية وفي الدين .

والاسلام نفسه – الذي ربما كان على طول التطور التاريخي لهذه البلاد أهم عامل في توحيد شعوب الشمال الافريقي – وذلك بتقديمه لهم عقيدة دينية مشتركة وتشريعاً مدنياً واحداً – لم يستطع رغم ذلك ان يُصبّ كل جماعاتهم في كتلة متجانسة . ولا يزال يحدث حتى اليوم ان تنبذ بعض الجماعات البربرية المُسلمة الشريعة الاسلامية المدنية ، وتحتفظ بقانونها العُرفي القديم . وغالبية هؤلاء البربر قد أضافوا ، في ميدان الدين ، شيئاً من الاسلام متفاوت المقدار الى المعتقدات القديمة والاعراف السحرية الدينية التي ورثوها عن أجدادهم البعيدين .

***

وهؤلاء الافارقة الشماليون ، الذين كان القدماء يطلقون عليهم اسم « الليبيين » ، وهم بربر العصر الحاضر ، هم ذرية السكان الذين عرفهم غزاة هذه البلاد منذ الفينيقيين واليونان القدماء – من أين جاؤا ؟ والى اية أصول عرقية ينتسبون ؟

خصص س . جيزل – في الكتاب الثاني من المجلد الاول من « التاريخ

القديم لافريقية الشمالية» – ستة فصول مهمة تتبع فيها تاريخ البربر الاقدمين قبل العصر الفينيقي .

وقد ركّز واستخلص كل ما كان معروفاً آنذاك (١٩١٣) عن هذه الشعوب ، مع وفرة من الاسانيد وحصافة العالم الثّبْت. وما نشر بعد ذلك من ابحاث قد زودنا بمعطيات جديدة في بعض الجزئيات . ومع ذلك فان مشكلة اصل البربر لم تحل بعد .

ودراسة ما قبل التاريخ في هذه البلاد تقدم اكتشافات عديدة ، خصوصاً إبّان الاعوام الاخيرة ، وتمكّن من مشاهدة اشباه لبعض سلاسل اشياء العصر الحجري مع نظائرها في الجانب الآخر من البحر الابيض المتوسط . بينما في بعض السلاسل الاخرى تتجلى فروق في الصناعة الفنية (التكنيك) . ومع ذلك فليس من الممكن ان نستنبط من الاشياء التي ابرزناها توافقاً بين حضارات ما قبل التاريخ في جنوب اوربا وبين الشمال الافريقي ، وبالاحرى لا يمكن استنتاج وجود اصول مشتركة بشعوب هذه البلاد . واكثر من هذا ، سجل المختصون وجود فروق عميقة بين بعض الصناعات الفنية في عصر ما قبل التاريخ في الصحراء الكبرى وبين الصناعات الفنية المناظرة في المناطق الواقعة شمالي الصحراء الكبرى .

ويظهر ان دراسة الجماجم والهياكل البشرية الباقية من عصر ما قبل التاريخ اكثر إفادة،فيما يتعلق بالحل المنشود لمشكلة الاصول العرقية للبربر،من منتجات الصناعة . غير ان مواد الدراسة في هذا الميدان لا تزال من الضآلة بحيث لا نستطيع ان نقطع بشيء فيما يتعلق بالتصنيف العرقي للبربر الاقدمين.

وليس من شك في انه ينبغي – عند المقارنة بين انماط الناس من عصر ما قبل التاريخ في كلا شاطئي البحر الابيض المتوسط – ان نحسب حساباً للفوارق في المناخ بين الشمال الافريقي وبين اوربا ، في تلك الازمنة السحيقة فمثلاً العصور الجليدية – ولا يوجد لها اثر في الشمال الافريقي سواء في الارض

وفي الحيوان – يناظرها مناخ حار ورطب ، مع امطار غزيرة جداً . ومثل هذه الفوارق المناخية تجر فوارق في الحيوان والنبات؛فلماذا لا يكون لها اثر على التطور الطبيعي (الفزيائي) للناس الذين كانوا يعيشون في كلا الجانبين من البحر الابيض المتوسط ؟

والشيء المؤكد هو ان كلمة«البربر»تطلق على جماعات مختلفة كل الاختلاف بخصائصها العرقية ، وان كانت اليوم متشابهة من حيث اللغة والاخلاق. ومن المستحيل ان نقر في نفس الاسرة العِرقية ethnique مثل بربر اقليمي القبائل وجبال اوراس بين من قاماتهم متوسطة او قصيرة ، وجماجمهم طويلة ،وبينهم عدد كبير من الشقر والكُهب ، وبين اهل مزاب ذوي القامات القصيرة الغليظة ، والجماجم العريضة، والشعور والعيون السود او بينهم وبين الطوارق وهم طوال الجماجم ، طوال القامة طوال الاطراف .

ومسألة البربر الشقر ذوي العيون الصافية أثارت كثيراً من التوكيدات الزائفة . فزعم البعض أنهم من نسل الغاليين Gaulois أو الجرمان Germans الذين جاءوا مع الفيالق الرومانية أو مع الوندال . وهو زعم واهٍ ، لان هذا النمط من البربر قد أشار اليه مؤلفون يونانيون عاشوا قبل الفتح الروماني .

ومن تنوع النمط العِرقي يمكن فقط ان نستنتج أن شعب البربر قد تألف من عناصر غير متجانسة انضم بعضها الى بعض وتفاوتت درجة تمازجها منذ عصر أقدم جداً من العصور التاريخية . لكن ليس من الممكن تحديد ما هو الفرع من الجنس الابيض الذي ينتسبون اليه ، ومن أين أتوا . ومن رأينا انه يجب علينا أن نقف عند النتيجة التي استخلصها الدكتورلوبلان Dr. Leblanc في بحثه بعنوان « مشكلة البربر » (راجع « تاريخ الجزائر والمؤرخون » ، باريس سنة ١٩٣١) وهي :

« الفرض الموقت الذي يبدو أجدر ما يكون بالثقة لانه يستند الى بعض

الوقـائع الراسخة هو أن البربر نتـاج ثبت منذ زمن بعيد ، ويمكن إدراكه لدى بعض الجماعـات الواضحة العرقية ، نقول أنهم نتـاج لتقاطع بين شعوب قادمة من أوربا وآسيا في عصور مختلفة كل الاختلاف ، والاساس الاوّلي يمكن أن يُعزى الى هجرات تمت في عصر ما قبل التاريخ ، هجرات متواليـة لناس طوال الجماجم وعِراضها » .

وأقدم النـاس الذين سكنوا في شمـالي أفريقية كانوا يعيشون على الصيد والقنص ؛ وكانوا مستقرين . والزراعة التي قامت بعد ذلك لم تكن غير نتيجة لا سبباً للحياة المستقرة . ومن الصعب أن نقرر هل وجد في ذلك العصر نفسه بدو رُحل ، نظراً الى أن مضارب خيام هؤلاء لا تترك أثراً باقياً . ولا بـد من الوصول الى النصف الاول من الالف الاول قبل ميلاد المسيح كي نعرف من المؤلفين اليونانيين أن سكان تلك البلاد كانوا « نومـادس » أي بدواً رُحـلا . وفيما بعد أطلق هذا اللفظ على شعب سماه الرومان باسم نوميدا Numidae وقد أصبح في اللغات الاوربية Numides .

فمنذ قرون عديـدة إذن كان يعيش في الشمال الافريقي البدو الرُحـل والمستقرون جنباً الى جنب . وتاريخ العصر الوسيط يكشف لنـا عن ألوان الصراع المستمرة بين صنهاجة المستقرة وزناتة البدو الرُحل ؛ كما يعلمنا أيضاً — بما يقدمه لنا من أمثال المرابطين وبنى مرين وبنى عبـد الواد — ان الغازي البربري ، إذا استولى على السلطة في منـاطق يمكن فيها الحيـاة المستقرة ، يسعى الى هذه الحياة المستقرة ويعدها الهدف من تطوره .

وعلى وصيد العصور التاريخية كانت « الليبية » ، وهي لغة الليبيين ، لغة البربر الحاليين . وعلى الرغم من ان نساء الطوارق حافظوا مدة طويلة على استخدام الكتابة البربرية ، فان سائر البربر جميعاً نسوها منذ عصور طويلة . ويبدو ان هذه الكتابة لم تكن ذات يوم واسعة الانتشار . وما بقي لنا عنها من وثائق ـ ولا يزال الباحثون المختصون مختلفين في قراءتها (راجع مثلا «اعمال

اكاديمية النقوش » ، سنة ١٩٣٧ ، يناير ـ مارس ، ص ٧١ وص ٥٥٠ و R.A. سنة ١٩٣٧ ، برقم ٣٧١) ـ عبارة من عشرين نقشاً مكتوباً بلغتين ، وابرزها نقشا دقة Dougga باللغتين اليونية والبربرية ،يضاف اليها نقوش عديدةولكن قصيرة جداً ،مكتوبة بالتفنغ[1] المستعمل في الصحراء الكبرى الوسطى. وهذه النقوش الاخيرة تبلغ حوالي ستماية نص صغير ،بينها وجمعها دوفرييه Duveyrier وفيدرب Faidherbe ،وخصوصات . مونو Th. Monod وريجاس Barbarus وقام ج مارسي G. Marcy بدراستها وترجمتها الى الفرنسية في مجلة Hespéris سنة ١٩٣٧ وفي Revue africaine سنة ١٩٣٧) .

وابتداء من العصر الوسيط أورد لنا المؤلفون العرب (ابن خلدون ، البيذق ، الخ ...) نصوصاً بربرية مكتوبة بحروف عربية . واليوم يقوم اللغويون بتدوين الادب الشفوي البربري بعلامات صوتيـــة عن طريق الحروف اللاتينية .

ويلوح ان هذه اللغة البربرية ذات حيوية بالغة اذ لا نزال نجدها حتى اليوم في لهجات القبائل الريفيـــة التي تتوزع أشتاتاً من حدود مصر (سيوه) الى

---

(١) التفنغ « والمفرد تفنق < بوني ؟ » كتابة يستعملها الطوارق لنقش نصوص قصيرة على الصخور أو الاساور أو غيرها ، وكذلك لتبادل رسائل الغرام الموجزة ، وهي كتابة هجائية ، تستعمل الحروف الساكنة في بنية الكلمة ، والحروف المتحركة في نهايتها ، ولا يميز فيهـــا بين الأصوات الطويلة والقصيرة . والكلمات فيها غير مفصولة ، ويمكن الكتابة أفقياً أو عمودياً من اليمين الى اليسار أو من اليسار الى اليمين ومن أعلى الى أسفل أو من أسفل الى أعلى . وهـــاك نماذج من حروف الكتابة التفنغ :

ب ⊟ ϴ ⵎ ⵀ
م ⊃
ن ⅃⊏ ⵏ I H
ت +
د ⊔ V ⊓ Λ
ص (ظ) Ǝ
ط ⴹ

المترجم

شاطىء المحيط الاطلسي (السوس) ومن البحر الابيض المتوسط (الريف ، القبائل ، الخ) حتى الحدود الجنوبية للصحراء الكبرى . ولم يمكن حتى الآن تحديد أصل هذه اللغة كما لم يمكن تحديد أصل البربر . فاللهجات البربرية لا تنتسب الى اليونية ولا الى العربية ، ولا الى أية لغة سامية او هندوأوربية معروفة . وربما كان علينا ، بحسب رأي اللغويين في عصرنا ، أن نُقرِّب هذه اللغة من اللغة القبطية وأن نقول بانحدارها من اللغة المصرية القديمة ، شأنها شأن اللغة القبطية ؟

أما الامر المؤكد فهو أن اللغة البربرية تراجعت أمام لغات الغزاة المتتابعين على فتح هذه البلاد . فمثلا اللغة البونية ظل يتكلم بها ، حتى بعد زوال قرطاجنة ، السكان البربر في منطقة نفوذ القرطاجنيين ، وانه في ايام حكم الرومان كان بعض الاعيان من البربر يستعملون اللغة اللاتينية ، وكان البعض يكتبها بأناقة .

ومن الجدير بالاعتبار انه مع زوال الحكم القرطاجني والروماني زالت ايضاً لغتا هؤلاء الغزاة وتقريباً كل ما استعاره البربر منهم موقتاً : وعادت اللهجات البربرية الى الاستعمال واستردت البربرية حقوقها . واذا كانت هذه اللغة البربرية تتضمن بعض الكلمات الفينيقية او اللاتينية او العربية ، « فانها ، أي هذه اللغة البربرية ليست مشتقة من اية واحدة من هذه اللغات الثلاث ، وليس ثمة قرابة ، لدى اول نظرة ، بينها وبين اية لغة حديثة ، اللهم إلا ربما اللغة القبطية التي كان يتكلمها نصارى مصر . والبربرية تبدو واحدة من آخر ممثلات أسرة لغوية كادت تختفي نهائياً » كما قال هـ. باسيه (« بحث في أدب البربر ») الذي يعتقد أن من الممكن قبول الفرض القائل بوجود قرابة بين المصرية القديمة والقبطية والبربرية في مجموعة لغوية مشتركة هي الحامية أو السامية الاولية .

وكل هذه مجرد اقتراحات وفروض ، ربما استطاعت الدراسات المصرية

من ناحيـة ، والدراسات اللسانية والاجناسية (الاتنوجرافية) والاجتماعية المتعلقة بالبربر — وهي نشيطـة اليوم في باريس والجزائر والرباط — نقول ان هذه الدراسات ربما استطاعت ان تلقي عليها ضوءاً حاسماً

أما الآن فلا يمكن أن نقرر شيئاً مؤكداً فيما يتعلق بالاصول الاجناسية واللسانية للبربر . ويجب الاكتفاء بالاقرار بذلك وبالقول بأن « البربر » اسم يطلق على أقدم السكان ، المعروفين عند بدايـة الازمنة التاريخية ، في الشمال الافريقي . وكانت لهم علاقات أكيدة — والاكتشافات المصرية تثبت ذلك — مع الفراعنة ، علاقـات كانت أحياناً سلمية ، وأحيانـاً اخرى حربية . وهم الذين وجدهم الفينيقيون طوال الالف الاول قبل الميلاد ، وكذلك المستعمرون اليونانيون الذين استقروا في برقـة ، والقرطاجنيون والرومان . واللغة التي كانوا يتكلمونها آنذاك لا تزال هي اللغة التي يتكلم بها عدد من القبائل اليوم .

أطلق الرومان اسم « برباروس » على السكان القاطنين في شمال أفريقية في عصرهم . فالساكن الاصيل كان في نظرهم «برباروس» ، أي متأبياً على حضارة رومـا . والاسم والمعنى اتخذه العرب (ابن خلدون) فأطلقوا اسم « البربر » على هؤلاء السكان في مقابـل « الروم » اي الرومان . أما البربر أنفسهم ، وهم لم يرتفعوا أبـداً الى فكرة « الامة البربريـة » ، فقد كانوا يتسمون بأسماء قبـائلهم (كُتامة ، مغراوة ، الخ..) أو اتحـادات قبائلهم (مصمودة ، زناتة ، الخ ...) ، أو شعوب من القبائل وفقـاً لعلاقـات جغرافية أو لغوية ، الخ... (قبائل ، أمازيغ ، شلوح ، الخ ...)

ذلك ان البربر ، اليوم وكذلك في العهد القديم ، ينقسمون الى قبائل كثيرة أو اتحادات قبائل . وقد أورد المؤلفون اليونانيون والرومانيون أسماء قرابة عشرين منها ، محرّفة بدرجات متفاوتة من التحريف . وهذه القبائل كانت مستقلة بعضها عن بعض ، ولكنها كانت تتحالف أحياناً من أجل الهجوم أو الدفاع ، تحت قيادة قائد حربي ، هو بمثابة ملك موقت ، مثل مَسِّنِسّا ويوجورتا

والكاهنة ، ويوسف بن تاشفين ، وعبد المؤمن، والمقرني ، ومحو حمّو وعبد الكريم الريفي هؤلاء بعض زعماء البربر منذ العصر القديم حتى اليوم . حتى إذا ما زال الخطر ووزعت الغنائم ، عادت كل قبيلة الى استقلالها ، وعادت المنازعات الداخلية من بطن الى بطن ومن صف الى صف في داخل القبيلة .

وهذا هو ما يفسّر حالة الفوضى في البلاد متى ما ضعفت السلطة الحاكمة أو زالت ، وهي في الغالب سلطة أجنبية : قرطاجنية ، أو رومانية ، عربية أو فرنسية. والنزعة الى الانفصال والاستقلال عند البربر ، مما يجعلهم ينتفضون ضد الحكومة القائمة — حتى لو كانت بربرية — متى ما ظهر منها اي ضعف ، قد تسببت دائماً في اخضاع الحكام الاجانب لهم .

وهذه التقابلات القديمة عند البربر تتجلى دائماً بدرجات متفاوتة في الظهور ، حتى لدى ادنى القبائل شأناً ، اذا كانت تتألف من عناصر متباينة (ولاد فلان = منحدرون من فلان) من حيث الانساب او المستوى الاجتماعي (أعيان ، أحرار ، عبيد ، الخ...) ، ونجدها كذلك في المدينة او في القرية حيث ينقسم السكان الى احياء تسكنها جماعات تسمى بأسماء تذكر باصولها وهذه الفروق التي تتجلى في تقابلات متفاوتة في العمق ، تظهر حتى لدي البدو الرحل الكبار . وقد لاحظ كاتب هذه السطور وجودها حتى في اقل فخذ من قبيلة يسكن دواراً او مجموعة من الخيام التي يقيم فيها بربر رحل في منطقة الاطلس الاوسط في مراكش ، حيث نجد ان كل دوار ذي شأن يتألف دائماً من مجموعتين لكل منها استقلالها الداخلي في الحياة المشتركة للمعسكر ، ولها « خيامها ، ومدرستها القرآنية » ، وفيها يجتمع أيضاً شيوخ الجماعة .

ومهما يكن من شيء ، فان الرابطة الجامعة بين اعضاء احد هذه البطون ، او احد هذه القبائل ، تعد في نظرهم رابطة الدم . فهم يعتبرون انفسهم ، ضواباً او خطأ ، منحدرين من جد واحد . والقبيلة البربرية ، شأنها شأن القبيلة العربية ، رغم الرأي المعارض لهذا ، لم تكن وليست حتى الان غير

اسرة ابوية موسعة . وسنرى كيف ان اسطورة الجد الذي اليه تنتسب القبيلة ساعدت كثيراً على المزج بين البربر والعرب حوالي القرن الخامس عشر الميلادي .

وإذا كان المؤلفون الاقدمون – ومنهم هيرودوت – وعلم الاجتماع الحديث (أ . دوتيه ، أ. لاؤوست ، ف . بنوا ، وسترمارك) قد كشفوا لنا عن وقائع ومناظر فجور مقدس لدى البربر ، فان هذا لا يطعن في وجود الاسرة بوصفها الخلية الاساسية في المجتمع القبلي، وتقوم على الرباط الشرعي بين الرجل والمرأة ، وفقاً لقواعد يحددها المجتمع .

« إن الاسرة البربرية ربها الرجل،وتقوم على الزواج ... وتعدد الزوجات مباح . والنسب يحسب من حيث الاب، أعني زوج الام ... والاسرة تستمر من ذكر الى ذكر ؛ والبنات يخرجن منها بالزواج وأحفادهن يستبعدن منها . والاموال الشخصية تتوارث من ذكر الى ذكر ؛ وليس للزوجات ولا للبنات نصيب في الميراث » (جزل Gsell) .

ووضع الاسرة البربرية على هذا النحو القائم اليوم قديم جداً،إذ عليه شواهد – على الاقل بالنسبة الى بعض جماعات البربر – منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، ونجده طوال كل تاريخ البربر ، حتى في العهد الاسلامي ، في القبائل البربرية المُسلمة التي حافظت على العرف القبلي في هذا الموضوع ولم تأخذ بالشريعة الاسلامية في هذا الباب .

ومع ذلك ، فإنه الى جانب هذا النمط من الاسرة البربرية الابوية، نجد لدى الطوارق أوضاعاً مشرّفة للزوجة والام . فعند هؤلاء البربر ، تسند السلطة الى الام ، وينتسب الولد الى قبيلة أمه ، لا الى قبيلة أبيه . وهذا المعنى الاجتماعي عند الطوارق مضافاً الى خصائصهم الفسيولوجية ، يسهم كثيراً في تمييزهم من سائر شعوب البربر . ولا نستطيع ان نقررَ عمن أخذ

طوارق اليوم هذه الصورة للأسرة ، حيث تنتسب السلطة الى الام ، ومنذ أي عصر ، قبل القرن الرابع عشر الميلادي ، وجدت [1] .

وباستثناء الطوارق ، فان الاسرة البربرية القديمة والحديثة أبوية النسب . فكل السلطة على الجماعة تنتسب الى الاب ، الذي هو بمثابة ابو الاسرة Pater familias والميراث كله يقتسمه الذكور فقط دون الزوجة او الزوجات ـ الشرعيات او الجواري ـ والبنات .

وتعدد الزوجات عند البربر وان لم يكن الزامياً فانه على الاقل قديم جداً فيهم ويشهد عليه نقش مصري من القرن الثالث عشر قبل الميلاد ونصوص تاريخية مختلفة سابقة على القرن السادس بعد الميلاد .

واذا كان تعدد الزوجات لم يستبعد الزواج بواحدة مما لا بد قد كان موجوداً عند البربر في كل العصور ، فانه لا يستبعد ايضاً التسري بالجواري وعليه شواهد ، خصوصاً لدى الزعماء ، منذ العصر القديم .

وفضلاً عن ذلك فان تعدد الزوجات عند الزوج الواحد، وكذلك التسري يبدو انهما كانا امتيازاً خاصاً للملوك والامراء والاغنياء وبالجملة لكل اولئك القادرين على الانفاق . ولا يزال هذا الحال قائماً اليوم في بلاد الاسلام .

ويمكن ان نفترض ان الزوجة الشرعية كانت ، كما لا تزال اليوم ، ملكاً لزوجها اشتراها من اهلها مقابل سعر يتفق عليه. والجارية المتسري بها يمكن ان تكون عن شراء مماثل او عن سَبْي في حملة حربية مثلا. وحتى في الزواج بواحدة ، فان مركز المرأة قلق ، على نحو أشد كثيراً من وضعها بحسب الشريعة الاسلامية ، اذ تعامل معاملة الشيء المملوك للزوج واذا كان هذا

---

١ ـ النسب بالام ـ وهو لا يوجد لدى سكان الشمال الافريقي فيما عدا الطوارق ـ يتجلى أيضاً في السحر في هذه البلاد وخصوصاً السحر الاسود. وفي التعويذة التي يكتبها « الطالب » يكتب دائماً اسم الشخص المطلوب القضاء عليه مقروناً باسم امه ، فيقال فلان بن فلانة .

لا يسمح لزوجته بالزنا ، فالسبب في هذا اولاً هو انه لا يريد ان يمتزج دم اجنبي بدم ابنائه ، لان قوام الاسرة هو رابطة الدم ، وثانياً لانه لما كانت الزوجة ملكاً له اقتناه ، فانه لايسمح بأن يشركه في ملكه احد غيره .

وهذا التصور للزواج يؤدي الى نتيجتين رئيسيتين . الاولى هو انه في عرف البربر - وكذلك في الشريعه الاسلامية - يعد زنا الزوجة جريمة من جرائم القانون العام ، يعاقب مرتكبها بالموت. والنتيجة الثانية هي أن الزوج له وحده ، دون الزوجة ، حق تطليق أمرأته حين يريد وكما يريد ؛ والزوجة لا تستطيع حق طلب الطلاق ، مهما أساء الزوج معاملتها [١]. والزوج الذي يطلق زوجته يمكنه أيضاً ان يطالب باسترجاع ثمن الشراء من الأب او الزوج الجديد .

ومما يؤذن بعراقة هذه الأعراف البربرية ، التي لا تزال حية حتى اليوم ، أنها قاومت ثلاثة عشر قرناً من التشريع الاسلامي وصمدت له ، في كثير من القبائل البربرية التي تدين بالاسلام ولكنها لا تأخذ بهذا الجزء من الشرع الاسلامي الذي هو أرفق بالزوجة من عرفهم القبلي .

ولا نستطيع ان نقرر ما إذا كان الزواج عند البربر محصوراً داخل القبيلة أو مفتوحاً على القبائل الأخرى ، أي ما إذا كان الرجل كان عليه ان يتخذ له زوجة من قبيلة أو يمكنه ان يتخذها من قبيلة أخرى . وإذا رجعنا الى العرف الجاري الآن ، لا نستطيع ان نستخلص قاعدة محددة في هذه النقطة وإن كان الزواج في داخل القبيلة منتشراً جداً .

وتبعاً لكون الأولاد المتزوجين يستمرون في السكنى ان لم يكن في بيت الأبوين فعلى الأقل بالقرب من منزل الوالد وأنهم خاضعون لسلطة ، فإن

---

(١) لكن المرأة الحق مع ذلك في « النشوز » ضد زوجها ، واللجوء الى أهلها . لكنها لا تستطيع في هذه الحالة ان تتزوج برجل آخر الا بموافقة زوجها ،

[الكلام هنا كله عن العرف القبلي فقط ، ولا شأن له بالشريعة الاسلامية - المترجم] .

الاسرة ليست « عائلة » ménage كما هي الحال عند الغربيين المحدثين، بل جماعة من العائلات تتألف من مجموع الأبناء والأحفاد مع زوجاتهم وأبنائهم ، تحت سلطة الاب أو الاخ الاكبر . إنها مجموعة متماسكة ، وجماعة بقيادة زعيم .

وهذه الاسرة، التي تشمل كل عائلات الاقارب الذكور ، هي التي تكوّن الإخس (او الخروبه) ، أعني القرية او الدار او البطن ، ورئيسها هو اكبر الاقارب سناً . والضرورة التي تقضي بتجمع كثير من الاسر المتصلة بصلة القرابة ، ومن القرى ، ومن الدواوير هي التي تؤدي الى تكوين القبيلة والقبيلة بدورها تستطيع ان تضم اليها عناصر أجنبية ترى من الفائدة ضمها بأنماط مختلفة من مواثيق المحالفة او الانتساب ، مثل الولاء ، الخ...

وتنظيم « الإخس » ، وكذلك تنظيم الاسرة المحدودة ، يجعل منها ومنه هيئة قائمة برأسها مستقلة ، ويخلق قانوناً مشتركاً ، وقانوناً جنائياً والتزامات نحو الجماعة .

ومن هنا نفهم كيف ان ضرورة تجمع عدة أسر تربط بينها القرابة قد أنتجت القبيلة ثم اتحاد القبائل او الشعب .

وهكذا فإنه على الرغم من حب البربر للإستقلال ونزعتهم الى عدم الخضوع والنظام ، وهما من أبرز صفاتهم ، فإنهم اضطروا الى الخضوع الى قواعد تحدد – خارج الترتيب التنازلي في الاسرة – علاقات الاسر بعضها ببعض ، في حضن القبيلة او الشعب ، وتعين دور كل اسرة او فرد تجاه المجموع الاجتماعي .

وهذه القواعد الاجتماعية او القبلية تمليها جمعية ربما كانت في البداية مؤلفة من زعماء الاسر ذوات القرابة ، ولا تزال كذلك حتى اليوم ، ولا يمليها الرئيس الذي اتخذته القبيلة زعيماً لها وتلك هي « الجماعة » . « والشيوخ » هم الذين يحكمون البربر في الجماعة ، منذ خمسة عشر او عشرين قرناً .

والقرارات في هذه الجمعيات لا تؤخذ بالاغلبية ، بل باجماع الحاضرين .

وبالجملة ، فان البنية الاجتماعية عند البربر كما كانت عند كثير من المجتمعات الانسانية البدائية هي الاسرة ، ثم مجموع الاسر ذوات القرابة ، اي المجموع المرتبط بجد ذكر مشترك ، والذي يكوّن قرية او دوراً (« اخس ») ، ثم القبيلة او جماعة من القرى ، يديرها – مثل الاخس – جماعة الشيوخ .

لكن بينما عند الشعوب الاخرى (مثل الهندواوربيين، والغاليين والجرمان خصوصاً) عناصر القبيلة ، كما يقول جزل ، « تتماسك في وحدة ترابية وسياسية وادارية ودينية واقتصادية » ، نجد عند البربر أن « القبيلة ليست غير مجموعة من الجماعات التي تحرص كل الحرص على استقلالها ونزعتها الانفصالية وتنفصل بسهولة عن القبيلة ابتغاء الارتباط بقبيلة اخرى ، حين ترى في ذلك مصلحة لها . انها في المقام الاول ، وأحياناً تكون فقط ، عصبة سياسية وعسكرية ضد الاجنبي .

وأعضاؤها يدّعون القرابة اعتباطاً : والجد المشترك ليس الا شخصية خرافية ، والسهولة التي بها تضم القبائل عناصر جديدة تكفي لاثبات بطلان هذه القرابة » .

وهذه الفردانية القبلية ، وهذه الانفصالية الاسرية هي التي خلقت « الصُّف » « واللف » ، اي الانقسامات والمنافسات ؛ وهي التي أشاعت في كل العصور وباستمرار الفوضى بين بلاد البربر ، وصار هؤلاء فريسة سهلة بذلك للغزاة الاجانب .

ومنذ اقدم العصور لم يحظ الشمال الافريقي بالاستقلال التام المستمر تحت حكم أبنائه . لقد خضع لسلطان أجنبي . وحتى مع الحكام المسلمين البربر ، حينما دُعي الى الخضوع الى سلطة عابرة لواحد منهم (والموحدون هم المثل الوحيد

في هذا) ، فان خضوعه لم يكن عاماً ولم يستمر غير عدة سنوات. لقد قضى عليه بالفوضى ، او على الاقل بتكاثر السلطة ، وتعدد الحكام ...



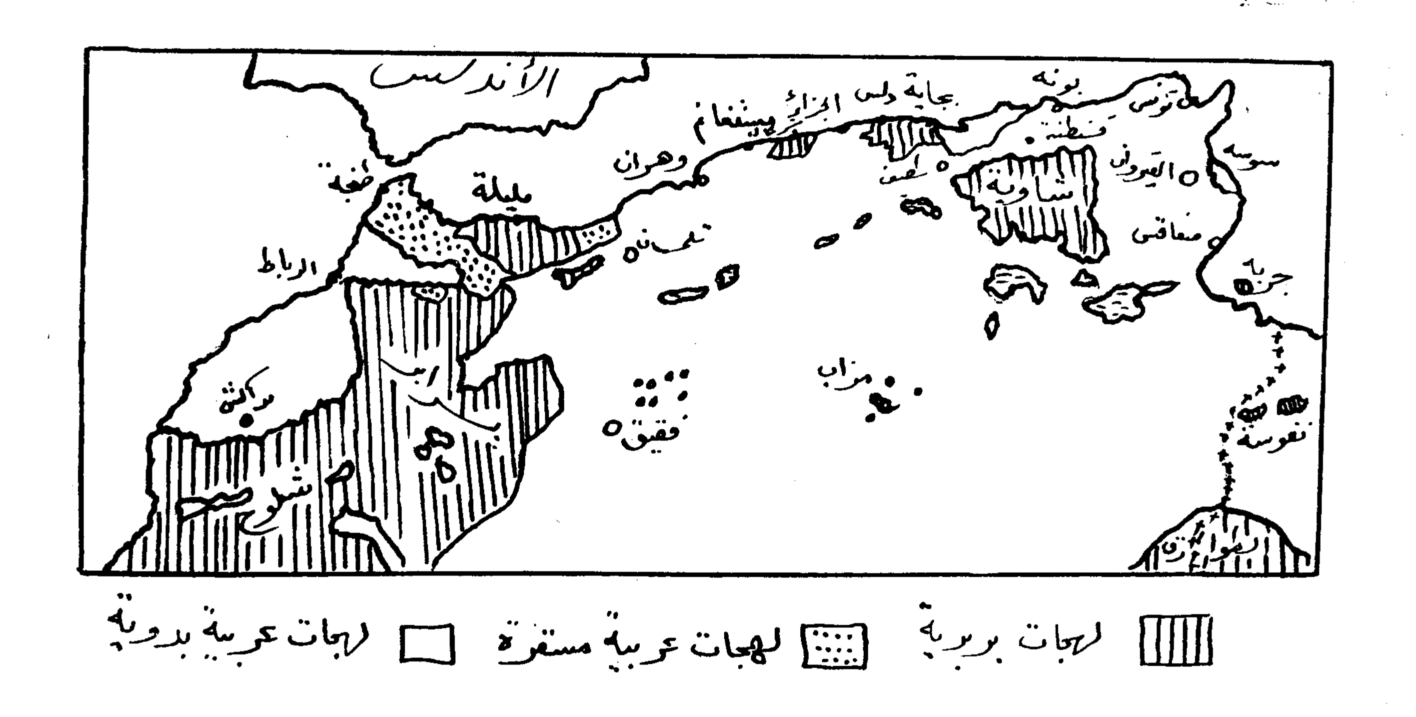
ب ـ ديانة البربر القدماء

هل وجدت الطوطمية في عصر ما قبل التاريخ بالشمال الافريقي ؟ هكذا تساءل جزل (H. A. ، ح١ ص ٢٤٦) سنة ١٩١٣ ؛ وحاول الاجابة عن هذا السؤال ل. جولو L. Joleaud في سنة ١٩٣٥ (راجع مؤلفات كليهما المذكورة في ثبت المراجع في اول هذا الفصل) . والمشكلة لم تحلّ ، والنقوش الصخرية في الشمال الافريقي لا تعين كثيراً في حل المسألة الطوطمية . ولو قارنا ما يقوله المؤلفون الاقدمون وما تعبر عنه البقايا الحديثة في الاعراف والتحريمات ، الخ الخاصة ببعض الحيوان (الكبش ، الثور ، الجاموس ، الفيل، التمساح ، الخ[1]) من ناحية ، وما نعرفه عن هذه الحيوانات نفسها في معتقدات قدماء المصريين ، فإننا نجد ان كثيراً من النقوش الصخرية في الشمال الافريقي أقدر على تفسير دور بعض الحيوانات بوصفها حوامل لطقوس الاستسقاء في العصور قبل التاريخية منها على اثبات وجود عبادة طوطمية .

في فجر التاريخ ، وقبل ميلاد المسيح بعدة قرون، كان البربر ، مستقرين ورُحَّلا ، يتعيشون على الزراعة وتربية الحيوان . ولهذا كانت ديانتهم ديانة زراع ورعاة قبل كل شيء . وكانت متجهة الى وقاية الحقول والمحاصيل ووفرتها وجودة القطعان والمواشي .

---

(١) خصص ف. وسترمارك ، في المجلد الثاني من كتابه « الطقوس والمعتقدات في مراكش» الفصل الثامن عشر كله (ص ٢٨٣ ـ ٣٦٩) للعادات والتقاليد المتعلقة بعدد كبير جداً من الحيوان .



الأندلس
طنجة
مليلة
الرباط
وهران
مراكش
الجزائر
بجاية
بونه
تونس
سوسه
القيروان
صفاقس
جربة
نفوسة
شاوية
مزاب
لهجات بربرية
لهجات عربية مستقرة
لهجات عربية بدوية

وكانت بلادهم ، كما هي اليوم تقريباً ، ذات مناخ قاسٍ مُفرط يتميّز بفصل طويل حار جاف في الصيف ، مما أولي أهمية بالغة للينابيع الدائمة الجريان وللارواح التي تُولّدها او تسكنها . والمطر الذي يجعل المراعي تخضرّ ويضمن محصول الحبوب كان ضرورة تصور البربر دورها على طريقتهم في التصور ، وولّد طقوساً سحرية ودينية ، بدون أدائها لا يمكن المياه الثمينة ان تتفجر وتحدث .

وأخيراً ، فإن تنوع مناطق الشمال الافريقي وانعزالها بعضها عن بعض مما يولّد نزعة انفصالية قبلية كان من نتيجته نوع من الانعزالية الدينية التي تتميّز بالايمان بالقوى القبلية او المحلية او الاقليمية ، وهي أنواع من الآلهة الخاصة يمكن ان نعد الاولياء المسلمين الحاليين بمثابة خلفاء لها .

وعلى الرغم من هذا التنوع في التعبير عن المعتقدات والعبادات والطقوس، فقد كان ثم نوع من الاطراد والاتفاق في التصورات والوسائل ؛ وقد امتزج السحر والدين على نحو وثيق ، كما هي الحال عند البدائيين . وفي هذا الاطراد الاساسي للروح الدينية يمكن ان نعثر على الملامح المشتركة للمزاج الديني للبربر.

وفيما يتعلق بعصر ما قبل التاريخ ، لا تقدم لنا الوثائق عن هذا الموضوع نتائج بارزة . لقد ذكر من قبل ماذا تدل عليه الرسوم المنقوشة على الصخور في الشمال الافريقي من طرابلس حتى مراكش ، وخصوصاً في الصحراء الكبرى[1] ، فيما يتعلق بالطوطمية . ان الحيوانات المرسومة يمكن ان تشهد

---

(١) - يضاف الى ثبت المراجع الموجز الذي اورده أ . جوليان (« تاريخ شمال افريقية » سنة ١٩٣١، ص ٧٧٥) والخاص بالنقوش الصخرية ، : ثبت مراجع نقدي مع تعليق على الدراسات المنشورة ، وضعه ريجاس **Contribution à l'étude des gravures rupestres et inscriptions tifinar du Sahara Central** وثبت آخر وضعه ل . جولو ونشر في **Actes du premier congrès de la fédération des sociétés sav. de l'Afri-que du Nord, Alger, 1935.** وكذلك « خريطة النقوش الصخرية والرسوم بالاوكر في افريقية الشمالية » التي رسمها روبير بريه **Robert Perret** ونشرها في **J.S.A.** ملحقة في جيب موضوع في المجلد السابع ، كراسة ١ سنة ١٩٣٧ .

الى حد ما ، على بعض الطقوس السحرية او شعائر عبادة الحيوان،لكن يبدو انه ليس من الممكن ان نستنتج بيقين من رسومات الكبش مثلا ، ان الكبش يذكر بصورة الحيوان الذي يمثل الاله الليبي أمون او امون « رع عند المصريين ، والاله الشمس، المصور في طيبة .

واذا اخذنا بما قاله هيرودوتس (٤ : ١٨٨ ، ذكره Gsell في H.A.) ومن بعده بزمـــان طويل ابن خلدون (« العبر » ، حـ٦ ترجمة فرنسية حـ١ ص ١٧٧) ، قلنا ان البربر كانوا يدينون بالمجوسية ويعبدون الشمس وربما القمر أيضاً ، لكننا لانستطيع ان نقرر كيف وعلى اي شكل . هل عدوهما آلهة من نوع بعل هامون Baal-Hammon وتنيت Tanit ؟ هذا أمر مشكوك فيـــه تماماً .

وكما يقول هنري باسيه ((R.A. nos 308-309, p. 366)« كانت الطقوس السحرية في هذه البلاد هي دائماً جوهر الدين ، انها ليست بلاداً صالحـــة لميلاد الآلهة » .

واذا كان القرطاجيون الاولون قد وجدوا عند البربر إلهاً محلياً هو الاله أمون ، وهو إله ـ كبش ،فان شخصيته لم تكن واضحة كل الوضوح ، ولم يتخذ إله البربر القديم ـ وهو الوحيد الذي يمكن ان نعزو اليهم ابداعه ـ ملامح وصفات أوضح إلا تحت تأثير قرطاجة ، ثم روما من بعد .

وتاريخ الاله الليبي نفسه ، كما يفترضه هنري باسيـــه (الموضع المذكور ، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨) تاريخ مثير للخواطر : « كان امون هو الاله الكبير عند البربر في عصر قرطاجة الاولى ، بل يبدو انه الوحيد الذي يظهر انه الاله الكبير ، والوحيد الذي لم يكن مجرد رمز ، ومجرد تمثيل سحري لقوة غير واضحة . ويدين بهذه الخاصة لكونه لم يكن بربرياً محضاً؛ بل يبدو انه كان إلهاً مركباً تكون من كبش قديم يمثل قوة القطعان البربرية ، وقوة الاله

الشمسي الكبير أمون ـ رع ، وربما يمثل شخصية إلهية ثالثة ، مختلفة في الأصل هي شخصية إله الوحي في الواحة الكبرى[1] (واحة سيوة). اما بعل — هامون وإن نوزع في ذلك فقد كان في أغلب الظن إلهاً من أصل فينيقي، وربما كان ايضاً وان لم يكن هذا مؤكداً، رب الشمس؛ ومن المحتمل جداً انه كان كذلك في قرطاجة ومن المؤكد ان خلفه ساتورنوس (زحل) كان كذلك . وعلى كل حال ، كان محتوماً ان تقع عدوى بين الإلهين الكبيرين ، الاله الأفريقي ، والاله الفينيقي ، وكان اسماهما متشابهين تماماً ، وربما كانت صفاتهما متوافقة منذ التقائهما الاول . وفي قرطاجة والاقاليم المجاورة ، يبدو ان التشبيه بين بعل ـ هامون وأمون قد تم بسرعة جداً : وهذا يفسّر الشعبية التي حظى بها الاله الفينيقي منذ وقت مبكر جداً لدى السكان الأصليين ، وتفوقه في سرت على «تنيت فيني بعل» ، بعكس ما حدث في قرطاجة. وفي مقابل ذلك فإنه في الاقاليم التي لم يكن فيها أمون على اتصال مباشر ببعل ـ هامون ، يبدو انه لم يشبّه بهذا الاله ، ولا بخرونوس زحل . لقد صنع منه اليوناني زيوس والرومان ، حين تحدثوا عن إله الواحة الكبرى (سيوة) لم يسموه إلا باسم جوبيتر — امون ، وفي غرب بلاد الشمال الافريقي ، يبدو ، حسب بعض الشواهد ، ان المستعمرات الفينيقية شبّهته بلقرت ، لا ببعل ـ هامون .

« ومما يتقدم نشاهد ان الآلهة البونية ، مع احتفاظها بطابعها الشرقي ، يبدو انها قد خضعت الى حد بعيد ، لتأثير العبادات المحلية ، خصوصاً ، وهذا طبيعي ، في اللحظة التي صار فيها امتزاج الشعبين امتزاجاً كاملاً ، في

---

(١) بين ت. لوسكي **T. Lewicki** («عبادة الكبش في تونس الاسلامية»، مقال في **R.E.I.** سنة ١٩٣٥ ، جـ٢ ص ١٩٦ وما يتلوها) استناداً الى كتاب « السير » للشماخي ، بقاء عبادة الإله ـ الكبش في عهد الأغالبة (القرن التاسع الميلادي) ؛ كما يذكر البكري (« المسالك والممالك » نشرة دي سلان سنة ١٩١١ ص ١٦١ ؛ الترجمة الفرنسية سنة ١٩١٣ ، ص ٣٠٥) عبادة الكبش عند سكان الجبال في جنوب مراكش . أما عن ذبح الكبش فدية لزحل، فان هذا شكل بربري جداً لهذه العبادة . (راجع مثلا مارون
Marron, dans *Ecole française de Rome, Mélanges d'Archéologie et d'histoire*, I-V, 1933, p. 62, 76.

العصر الروماني . وفي مقابل ذلك فان العبادات البونية احدثت تأثيراً بالغـاً في طقوس السكان الاصليين وتصوراتهم الدينية » .

كان ثمت إذن عدوى متبادلة بين الافكار والتصورات الدينية للسكان الاصليين وبين تلك التي اتى بها الغزاة المتعاقبون الذين كانوا اكبر منهم حظاً من الحضارة وهم القرطاجنيون والرومان . وإنهـا لواقعة ثابتة مستمرة ان غير المتحضر يستعير بسهولة من المتحضر الذي يعيش معه ، ما يناسبه وما يتفق مع تصوراته وعقليته . ومن النادر ان يتخذ ما يتلقاه منه كما هو ، في ميدان الفن والدين ، بل هو يفسره على طريقته ، ويشوّه فيه على نحو متفاوت ، ويحوّله ليكيّفه مع افكاره .

وينبغي الا نغفل عن كون تبادل المعتقدات والطقوس بين الاجانب ــ القرطاجيون والرومان ــ وبين السكان الاصليين الافارقة ، كان سهلا آنذاك في عصور الوثنية هاتيك ، فقد كان ثم تشابه اساسي في التصور الديني بين هؤلاء واولئك .

فماذا يهم هو ان الالهين الكبيرين القرطاجيين : بعل ــ هامون (وهو إله شمسي) وتنيت فيني بعل (وهو اله قمري) تحولا وان يكونا قد اتخذا في العصر الروماني الذي اعتنقها اسمي ساتورن وچونون ، ما داما يمثلان قوى تقبلها مدارك البربر وبهذا يمكنهما ان يكونا موضوعين لعبادتهم ! كان يكفي ان يستطيع هذان الالهان ان يقدما للسكان الاصليين هدفاً لطقوس سحرية ذات مفعول يرضيهم .

وهكذا فانه فيما يتعلق بكبار آلهة العصر القديم البوني الروماني الذين اتخذهم البربر بعد تصويرهم على نحو يتفق مع تصورهم الغامض بطبعه ، يبدو ان البربر لم يولوا اهمية إلا لافعال هذه العبادة الى الطقوس السحرية الدينية التي كانت في نظرهم وحدها كافية من اجل بلوغ النتائج التي انتظروها منهم سواء من اجل انفسهم ومن اجل محصولاتهم .

والامر على هذا النحو اليوم. ولم يستطع الاسلام ، رغم وحدانيته المطلقة ان يقضي على التصور الديني القديم عند البربر ، كما لم تستطع المسيحية قبله. فاليوم كما بالامس السمة السائدة للافكار الدينية للسكان الاصليين في افريقية الشمالية هي الاعتقاد العام بأن العالم تسكنه الارواح ، الطيبة والخبيثة ، التي يمكن ان تتخذ أشكالا مختلفة ، وتسكن موقتاً في الاحجار ، والاشجار والحيوان والكائنات البشرية . وهذا اللون من العقائد واسع الانتشار في الانسانية البدائية، وعلم الاديان يسميها الاعتقاد بأن لكل شيء نفساً او روحا Animisme . ويمكن ان نفترض ، مع شيءٍ من الترجيح ، ان البربر المحدثين ورثوا هذا التصور الديني من اسلافهم الوثنيين الاقدمين . وهذا الاعتقاد القديم في الجن والعفاريت والقوى الخفية التي لا تحصى ، يفسر ما يذكره بعض المؤلفين القدماء ، بمناسبة مختلف جماعات البربر، من عبادات للجبال والصخور والينابيع والانهار والاشجار والحيوانات مثل الثور والكبش والحية ، الخ .

هل هذه العقائد ذات أصل محلي ، او ادخلها القرطاجيون او الرومان بعدهم ؟

إذا كان البربر في هذا المجال قد استعاروا بعض المعتقدات من الفينيقيين خصوصا، فان الجن البربر حافظوا على سماتهم الخاصة وطبيعتهم غير المشخصة والغامضة كل الغموض . لهذا فنحن هنا بالاحرى إزاء تصورات محلية حقا . فان يُبعد المرء عن ذاته وعن بيته وعن حقله وقطيعه — الأرواح الشريرة ، وان يهدئها وان يرغمها على ألا تؤذى ، بل وان يحملها على مساعدته في عمله وفي تحقيق امانيه — كل هذا يحصل عليه بطقوس مناسبة او بوسائل ملائمة ، وعبادة مواتية ، وكذلك يستجلب افضال الارواح الخيّرة .

ولا بد ان اعتقاد البربر في ارواح الشر ، ساكنة البيوت المظلمة والكهوف والغيران والمياه والرياح الخ ...، كان واسع الانتشار جداً في الماضي ،

إذا حكمنا بحسب الحاضر ؛ ويتفوق كثيراً على الاعتقاد في أرواح الخير ، تلك التي تستطيع ان توزع كما تشاء ـ سيالاً قادراً على إنجاح كل مـــا يسعى اليه خادمها الصالح ، سيالاً يسميه المسلمون اليوم باسم « البَركة » .

وما اكبر الفارق بين هذا الارواح المتغيرة غير الدقيقة الملامح ، والتي لا كهنة تتوسط عندها ، وبين الآلهة القرطاجية « المشخصة ، المتميزة من القوى الطبيعية ، ذوات الكهنوت المنظم تنظيماً محكماً » !

وهذا الاعتقاد في الارواح ، الشريرة او الطيبة ، المروّعة دائمـــاً ، كان يتطلب من البربر طقوساً ، وربما عبادات متفاوتـة المدى . فماذا كانت هذه الطقوس والعبادات في العصر القديم ؟ وكيف نعوض هنا عن النقص في الوثائق المتعلقة بالعصور المنقضية ؟ والى أي حد يمكن الحاضر ان يساعدنا ، في هذه الامور ، على فهم الماضي ؟

إن الدراسات التي يقوم بها الاجتماع الديني في بلاد البربر منذ نصف قرن تلقي بعض الضوء المفيد على هذه المسائل . وديانة البربر في تعقدهـا تبدو لنا محملة ببقايا وثنية عديدة مؤلفة من طقوس سحرية ـ دينية ، اغزرها واغربها هي تلك المتعلقة بالمراسم الزراعية .

ففي كل وقت من اوقات السنة الزراعية ـ وهي لا تحسب بالتقويم القمري الاسلامي بل بالتقويم الشمسي ـ توجد في الشمال الافريقي مراسم قديمة غرضها في الغالب هو ان تطرد عن المسكن والحقل والمحصول او القطيع ـ تطرد الارواح المؤذية ، والشياطين التي تسكنها وتهددها ، او ان تهدىء من غضبهـا ، وان تستجلب رضاها بالقرابين . وفي نفس المواسم (الخريف ، الحَرْث ، الانقلاب الشتوي ، الربيع ، المحاصيل ، الانقلاب الصيفي ، الخ...) وفي الوقت الذي فيه تقام الطقوس ضد الجن ، او بعد ذلك ، فانـه تتم شعائر لاجتلاب القوة الخيِّرة ـ البركة ـ من القوى الحامية .

فمثلا ، النيران الشعائرية التي توقد عند الانقلاب الصيفي تحقق رغبتين : القضاء على التأثيرات الشريرة والارواح المؤذية ، ثم تقوية قوى الخير وقوى الحماية ، وذلك بلهيبها ودخانها ورمادها ، وهذه القوى الاخيرة يضمها البربري ـ في عجزه عن تصويرها بمعالم محددة ـ تحت تصور غامض لسيّال يشيع النجح في كل ما ينفذ فيه .

والى جانب هذه الطقوس الخاصة بطرد الشر واجتلاب الخير ، وهي قديمة جداً بدليل انها قاومت المسيحية والاسلام ، توجد طقوس اخرى ، ليست اقل في القدم ، تمكننا من تصور كيف فسّر البربر سرّ الانبات وانتاج المحاصيل . فعندهم ان الارض ، وهي أُم محاصيل الحبوب ، لا يمكنها ان تنبتها إلا بالاخصاب ، مثل الانثى ، التي لا تستطيع الانتاج إلا بعد إخصاب الذكر لها . فدور الانسان ، دور الزارع بالنسبة الى الحبوب ، ودور الرامي الذي يطلب العشب لقطيعه ، سيكون إذن ان يساعد ، في كل عام ، على هذا الاقتران بين الارض والمطر ، في الوقت المطلوب .

ومن هنا نشأت هذه المراسم التي لا تزال تجري في الشمال الافريقي في هذا الاقليم او ذاك ، وفيها يسير موكب بعروسة تمثل عروسا ، او « تسليت » كما يقول البربر باللغة البربرية . واحيانا تتضمن المراسم مركبا عُرسيا « لأسلى» او عريس على هيئة تمثال ، لزيادة تمثيل الزفاف . وهذه شعيرة قديمة تقوم على السحر العاطف ، فالشبيه يولّد الشبيه ، ولهذا فان هذا الطقس يحمل الارض على القيام بالاقتران مع المطر . ويزداد الطقس وضوحا حين يكون مصحوبا برش الماء .

وهذه المراكب ، مع تمثيل الزواج ، والممثلون هم عرائس تمثل « الاسلى » (العريس) و « التسليت » (العروسة) البربريين ، والتي يقصد منها تمثيل واحداث الزواج الضروري بين الارض والمطر ـ ليست غير بقايا مخففة جداً لطقس كان الممثلون فيه قديما هم الرجال والنساء . واتصالهم الفعلي كان يراد

به ان يحدث في الاتصال بين الارض والمطر فعلا سحريا نشيطا . ومن ناحية اخرى فان هذا الزواج الطقسي ، الذي يرجع الى اقدم العصور وكان في كل المشرق المطل على البحر المتوسط ، بين اشخاص انسانية لا بين تماثيل عرائس لم يختف من بلاد الشمال الافريقي. ولاووست عثر على هذا الطقس لدى البربر في جنوب مراكش، خصوصا في قرية دوزرو، ووصفه تفصيلا . فهنا الاتصال بين العريسين الرمزيين ـ ويتم في مسجد القريـــة نفسه ـ يبدو بمثابة إشارة لاتصال بـــين البنات والاولاد في دوزرو . وهذا منظر من مناظر الفجور المقدس ، المعروف في العصر القديم ، واشير اليه مراراً منذ زمان بعيد ، في عصور مختلفة ولدى مؤلفين عديدين ، في بلاد الشمال الافريقي . وإذا كان القليل من الطقوس اليوم في بلاد الشمال الافريقي له هذا الطابع الموجود في دوزرو ، فان الطقس القديم للفجور المقدس ـ دائمـا للأغراض الزراعية التي ذكرناهـا من قبل ـ قد ثبت وجوده عند البربر المحدثين في اقاليم وُجْدة ، وتازة ، وفاس ، وسفرو ، والصحراء (وادسوره) ، الخ... فهنا او هناك خلال ليلة معينة في السنة ، وفي مكان معين ، كهفٍ مثلا يجتمع رجـال او رجال مخصوصون لهذا الغرض ، ونساء . وباتصالهم خلال هـــذه الليلة التي تسمى « ليلة الضلال » او « ليلة السعادة » ، ويفضل ف . بنوا ان يسميهـا بحقٍّ « ليلة التجديد » ـ يؤدون ذلـك الطقس الزراعي القديم الذي بيّنت اسرار الوسيس Eleusis معناه القديم .

.وينبغي الا ننسى انه في العصر الروماني كانت هذه العادات، ذات الطابع الديني العميق ، والمتصلة بالفجور من اجل غايات زراعيـة ، وكانت كثيرة الانتشار في بلاد شمال افريقية ، كانت تلقي التكريس شبه الرسمي في عبادة جونو كولستيس Juno Coelestis . فهذه كانت مثل تنيت فيني ـ بعل، الالهة القرطاجية للخصوبة وقد حلت محلها، كانت خصوصا الهة الحبوب والامطار. فلما عبدها البربر شاركوا في عبادة جونو كولستيس ، مصحوبة بمناظر فجور وفسق مقدس ، اشمئز منها القديس اوغسطين .

وهكذا فان الفجور المقدس، كمساعد على اخصاب الارض ، وجد تعبيراً عنه في العبادة الرسمية لواحد من اكبر إلهات افريقية الشمالية الى حين مجيء المسيحية . وهذا لم يكن من شأنه ان يقلل من مكانة هذه الطقوس التي لا تزال بقاياها ماثلة في هذه البلاد .

كذلك يوجد في الشعائر الزراعية في الشمال الافريقي بعض البقايا التي تناولها التحويل بدرجات متفاوتة نحو التخفيف ، عرف قديم يتعلق بقتل إله الانبات ، ولهذا نظائره في الشرق القديم. ففي الشرق القديم كانت العملية الكاملة تتضمن – وفقاً لطقوس متنوعة – قتل إله الانبات في وقت معين ، ممثلا في رجل ، وبعد مدة يتفاوت مقدارها يحل محله اله جديد للسنة الزراعية الجديدة ، او بعث الاله القديم، بعد تشبيه قتله . وفيما بعد حل محل الضحية الانسانية ضحية اخرى ، مثل الحيوان او مجرد تمثال للاله . والكرنفالات في اوربا ان هي الا بقايا لهذه الطقوس ، التي لا يفهم الممثلون المحدثون معناها بعد . والكرنفالات البربرية ، وهي في الغالب اكمل من الكرنفالات الاوربية ، تذكر بوضوح بالطقوس القديمة ، وان كان الممثلون المحدثون في الشمال الافريقي، وهم مزارعون محليون لا يدركون مدلولها القديم بوضوح ، فانهم مع ذلك يستنكرون اهمية هذه المراسم والطابع الديني لحركات من يؤدونها . ومع ذلك فان ثمّ فارقاً أساسياً يميز الدراما الشرقية القديمة عن المراسم المماثلة التي بقيت في الشمال الأفريقي . وفي الشرق كان الذي يقتل هو دائماً إله ذكر يمثل روح الانبات ، أما في الشمال الافريقي فالتضحية تكون بإلاهة أنثى تمثل الارض او روح الارض .

وهذا الفارق في نوع الإله في كلتا الحالتين، الشرقية والبربرية، يكفي لاثبات ان الطقوس البربرية لقتل الإلهة الزراعية، رغم تشابهها مع نظائرها الشرقية، كانت من أصل محلـي في أفريقية الشمالية. ومن المحتمل ان تكون أسبق من تأسيس قرطاجة ويبدو ان هذه لم تعرفها . بل ثم بعض الاسباب لافتراض ان الافكار المحلية، في

العصر الروماني ، التي ولـّدت هذه الالهة ، الافريقية الخالصة ، ونعني بهـــا تلـْوس Tellus ، « الارض » ، وينبغي ألا نخلط بينها وبين كيريس Cérès الالهة الزراعية الكبرى في روما .

ويظهر ان البربر منذ العصر القديم جداً عبدوا بعض الاحجار التي تميزت بمنشأها أو شكلها ، أو بالاعتقادات المتصلة بها . فان أ . ف . جوتييه E. F. Gautier يذكر مثلا أنه في توات كان يوجدحجر (شهاب) يتبرك به. وطلبة فاس يتبركون بحجر أسود — ربما كان شهاباً — موضوعاً في الجدار قرب باب مدرسة الصفـّارين . ويمكن ان نقارن هذا بتوقير الحجر الأسود في الكعبة ، وهو حجر نازل من السماء يوقره المسلمون في كل أنحاء العالم . وهناك أحجاراخرى وُقـِّرت في بلاد الشمال الأفريقي بوصفها مسكناً لبعض الأرواح وهذا يذكرنا بعبادة الأحجار المقدسة bétyles التي تحدث عنهـــا الكتـّاب اليونان والرومان وأشاروا الى وجودها في افريقية الشمالية ، وفي سوريا وفي فينيقيا . وقد خصص الأب لامانس دراسة مفيدة علمية للأحجار المقدسة في العرب قبل الاسلام [١] وكلمة bétyle نفسها والتي جاءتنا من اليونانيةواللاتينية يبدو ان أصلها سامي ومعناها « بيت إلــه » [٢] وعلى الرغم من افتقارنا الى المعلومات عن عقائد البربر القديمة المتعلقة بالاحجار، ولا عن العبادات المتصلة بها، فإن ثم ميلا الى الافتراض، مع جيزل (*Hist. Anc.* IV, 371) ان الفينيقيين ليسوا هم الذين أدخلوا عبادة الاحجار التي انتشرت في قرطاجة، وإنما أسهموا في نشرها في أفريقية . أما الدولمنات [٣] — وتوجد بكثرة في شرقي الجزائر — وسائر التماثيل الحجرية ، فهي عبارة عن قبور بربرية يرجع تاريخ بعضهـا الى العصر الحجري الجديد (راجع أندريه جوليان ، الكتاب المذكور ، ص ٦١ وما يتلوها) .

(١) « عبادة الاحجار المقدسة والمواكب الدينية في بلاد العرب قبل الاسلام » ، بحث نشر في « مضبطة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة » ، المجلد رقم ١٧

(٢) [ويكون أصلها في اللغات السامية اذن هكذا : « بيت ايل » اي بيت الله - المترجم]

(٣) [الدولمن : حجر كبير مسطح موضوع على أحجار اخرى مرصوصةعموديا - المترجم] .

وفي مقابل ذلك ، يرجع الى القرطاجيين بعض الرموز التي لا تزال أثيرة عند البربر . ففضلا عن علامة تنيت ، التي لا تزال موجودة هاهنا وها هناك خصوصاً في التزويقـات البربرية ، فإن أهالي أفريقيا الشمالية لم ينسوا ان الرمانـة كانت عندهم في الماضي رمزاً على الخصوبة. فالفلاح الذي يسحق رمانة على حريث محراثه ، عند أول حَرْث في الخريف ، ويبذر حباتها في الخطوط فإنه إنما يؤدي حركة تقليدية . فهو يعتقد ان أجداده كانوا بهذه الحركـة يعتقدون ان المحصول سيكون وفيراً ، وان السنابل سيكون فيهـا من الحب بقدر ما في الرمانة من حب. وهذه الوفرة من الحب في الرمانة هي التي جعلت الرمانة في قرطاجة رمزاً لتنيت فيني – بعل ، إلهة الخصب .
(Gsell, IV, 247 et passim).

لكن أوفر الرموز اليونية حظا عند البربر هو رمز اليد المفتوحة الممدودة تلك اليد الحامية التي نجدها في كل مكان لتطرد الارواح الشريرة وعين الحسود والجن والعفاريت الخبيثة – تطردها عن الاشخاص والاموال .

و « يد فاطمة » كما يسميها الاوربيون الساكنون في بلاد الشمال الافريقي وهي تسمية لا مبرر لها ، توجد مرسومة على كثير من التماثيل stèles القرطاجية . وقد رأى فيها جزل Gsell اولاً معنى القوة والرعاية الربانية ثم بين فيها انهـا صارت فيما بعد في الحلى القرطاجية علامة واقية (الكتاب المذكور ، ج٤ ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥) . ولا يزال الامر هكذا عند السكان الاصليين ، المسلمين واليهود ، في افريقية الشمالية . وعلينا الا ننسى ان رمز اليد الواقية رمز قديم في الانسانية ؛ اذ لدينا شواهد عليه منذ العصر الرابع في اوربا ، وانه وجد ايضاً بهذه المعنى في بابل ومصر القديمة .

واخيراً من بين ما استطاع البربر استعارته من العبادات القرطاجيـة ، « ليس من المستحيل ، كما يقول هنري باسيه (البحث المذكور المنشور في المجلة الافريقية » .R. A عدد ٣٠٨ – ٣٠٩ ص ٣٦٩) ، ان يكون الحمام المقدس

الذي يعشش بالقرب من قبور بعض الوليات (في الشمال الافريقي) هو من آثار عبادة تنيت ـ كولستيس (التي ورثتها بدورها عـــن عشتروت الفينيقيين) .

ويزداد الشك في وجود تأثير بوني فيما يتعلق بالسمك . لقد كان السمك هو الاخر مكرساً لالهة الخصوبة ، وربما كان لهذا التكريس القديم ذكراه في كون السمك، وهو كثير البيض، يظهر كثيراً في الطقوس البربرية للزواج، في اللحظة التي فيها تدخل العروسة بيت الزوجية ، لكن لا شيء يسمح لنا ان نفترض ان عبادة الاسماك المقدسة، وهي واسعة الانتشار، مثل عبادة الانقليس (ثعابين السمك) والسلحفاة ، في الينابيع والاحواض في الشمال الافريقي ، قد جلبها القرطاجيون ؛ ويبدو ان هذه الحيوانات تعد بمثابة حوامل لجنيات المياه : واذاً فهي تدين بطابعها المقدس لاعتقاد محلي . وليس ثم دليل ايضاً على ان عبادة الثعبان الواقي ، وقد بقيت منها آثار غريبة أصلها ثعبان أشمون فان مثل هذه العبادة يمكن ان تولد تلقائياً في كثير من الاماكن .

تلك هي الملاحظات والمشاهدات ، معروضة بإيجازٍ ، التي يمكن ان نقوم بها على ديانة البربر القدماء وتطورها قبل مجيء التوحيد الاسلامي .

لقد حاولنا استخلاص بعض الخصائص السائدة في العقائد والشعائر الخاصة بهذه الديانة ، من خلال الوثائق القليلة الباقية عن العصر القديم ؛ وهي وثائق يلقي بعض الضوء عليها الوقائع الدينية والشعائر الزراعية التي صمدت خلال العصور حتى وصلت الينا ، بالاضافة الى مـــا نعرفه من معلومات مبتورة عن الوثنية البونية الرومانية في هذه البلاد الأفريقية .

وفي هذا الاتصال المتواصل بين الديانات القرطاجية ثم الرومانيـــة وبين ديانة البربر ، لم يقع تدمير أو امتصاص من الواحدة للاخرى بل حدثت فقط استعارات متبادلة ، وعدوى من الصعب في الغالب تحديدها .

لقد ظفر البربر من القرطاجيين ــ وكانوا فيما يبدو أوفر حظا في التأثير في

ديانة البربر من غيرهم – ثم من الرومان، بأفكار أقل غموضا فيما يتعلق بتصور الالـــه من الافكار التي كانت لديهم عنه ، وذلك نتيجة مشاركتهم لهؤلاء الاجانب الاكثر منهم حضارة في عبادتهم للآلهة الكبرى آنذاك ذوات الشخصية المتميزة . لقد استطاعوا بذلك ان يرتفعوا الى فكرة ألوهية محددة بعض التحديد في طبيعتهـــا وصفاتها ، بعد ان كانوا لا يتصورون في إلههم القديم الكبش أمون ، حامي القطعان، غير قوة غامضة سحرية مستترة .

ومع ذلك فإنه يبدو ان طبيعة الاله وصفاته كانت في نظرهم ذات أهمية أقل بكثير جداً من أهمية الطقوس والشعائر . ولهذا بذلوا جهدهم الديني في أداء هذه الطقوس والشعائر ، ومنها انتظروا كل شيء .

وعندهم ان العالم كان دائما مسكونا بقوى الخير وقوى الشر ، وهي قوى غامضة غير مشخّصة ، يلتمس المرء رضاها أو يتقيها ، هو وأهله وأمواله ، بوسائل أدخل في السحر منها في الدين .

وهذا صحيح الى درجة ان التوحيد الاسلامي – من بعد المسيحية – لم يستطع بعد ثلاثة عشر قرنا من السيادة والسيطرة ان يغير تغييراً شديداً في تصورات البربر الدينية .

الفصل الثاني

الفتح العربي وقيام الاسلام السني في شمال افريقية

★

المراجع

المؤلفون المسلمون :

ابن الأبار : « الحلة السيراء » نشرة دوزي، ليدن سنة ١٨٤٧ — ١٨٥١ .

ابن الأثير : « الكامل في التاريخ » نشرة تورنبرج ، ١٤ مجلداً ، ليدن سنة ١٨٥١ — ١٨٧٦ ؛ طبعة القاهرة ، ١٢ مجلداً ، سنة ١٢٩٠ ، ١٣٠٣ ؛ وقد ترجم المواضع المتعلقة بالمغرب فانيان بعنوان :

الأدريسي : نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ترجمة جوبير Jaubert الى الفرنسية ، باريس ، في مجلدين ، سنة ١٨٣٦ — ١٨٤٠ ؛ نشر النص وترجمه فيما يتعلق بافريقية والأندلس — دوزي ودي خويه ؛ ليدن سنة ١٨٦٦ .

مجهول المؤلف : « أخبار مجموعة » نشرة لافونته اي القنطرة ، مدريد سنة ١٨٦٧ .

مجهول المؤلف : « فتح الأندلس »، نشرة وترجمة خ . جونثالث ، مدريد سنة ١٨٩٨ .

مجهول المؤلف : « كتاب الاستبصار » ترجمة فرنسية قام بها فانيان ، قسنطينة سنة ١٩٠٠

البكري: «كتاب المسالك والممالك »، القسم الخاص ببلاد أفريقية والمغرب نشر النص العربي دي سلان ، في الجزائر سنة ١٨٥٧ و ١٩١٠ ؛ وترجمه الى الفرنسية ، ترجمة منقحة ومصححة في الجزائر سنة ١٩١٣ .

البلاذري : « فتوح البلدان » نشرة دي خويه ، ليدن سنة ١٨٦٦ ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ .

التجاني : « الرحلة » ، نشرة وليم مَرسيه ، تونس سنة ١٣٤٥ .

الجزنأي (أبو الحسن) : « زهرة الآس في بناء مدينة فاس » ، نشره وترجمه الى الفرنسية ألفرد بل ، الجزائر ، سنة ١٣٤١ / ١٩٢٣ .

ابن عبد الحكم: «كتاب فتوح مصر والمغرب»، نشرة تورّى C. C. Torrey في نيوهيفن سنة ١٩٢٢ ؛ وترجم المواضع الخاصة بالمغرب دي سلان (في *Hist. des Berbères* جـ١) وجاتو (في R.T. سنة ١٩٣١ — ١٩٣٢).

ابن حوقل : « كتاب المسالك والممالك » نشرة دي خويه ، ليدن سنة ١٨٦٠ و ١٨٧٣ وترجمه الى الفرنسية دي سلان، باريس سنة ١٨٤٢ (J.A.)

ابن خرداذبه : « المسالك والممالك » نشره وترجمه باربييه دي مينار ، باريس سنة ١٨٦٥ (J.A.) ؛ وحققه دي خويه «ضمن مكتبة الجغرافية العرب» (المجلد ٦) .

ابن الخطيب : « الإحاطة في تاريخ غرناطة » طبعة غير كاملة ، القاهرة سنة ١٣١٩ ، والغزيري في « مخطوطات الأسكوريال » جـ٢ ص ٧١ —١٢١.

ابن الخطيب : « الحلل المرقومة » ، مقتطفات نشرها وترجمها الى

اللاتينية الغزيري في « مخطوطات الأسكوريال » ج٢ ص ١٧٧ — ٢٤٦ .

ابن الخطيب : « رقم الحلل في نظم الدول » طبعة تونس ، سنة ١٣١٦ .

ابن الخطيب : «اعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام» مقتطفات نشرها ليفي پروڤنصال في « تاريخ أسبانيا الاسلامية » الرباط سنة ١٩٣٤ .

ابن خلدون : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ...» ؛ طبعة بولاق في ٧ مجلدات ، سنة ١٢٨٤ ؛ ونشر دي سلان الأقسام المتعلقة بالمغرب، في مجلدين ، الجزائر سنة ١٨٤٧ — ١٨٥١، وترجمها في ٤ مجلدات،الجزائر سنة ١٨٥٢/١٨٥٨ تحت عنوان ***Histoire des Berbères*** ونشر كاترمير «المقدمة» في ٣ مجلدات، باريس (في مجموعة ***Notice et Extraits des Manuscrits*** وترجمها دي سلان في ٣ مجلدات في باريس (نفس المجموعة، المجلدات ١٩ — ٢١) .

ابن أبي زرع : « روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس » ، طبعة فاس سنة ١٣٠٣ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٧ ، ١٣١٣ . نشرة محمد الهاشمي الفيلالي ، الرباط ، سنة ١٣٥٣ (سنة ١٣٩٦) ؛ وترجمه الى البرتغالية فرجوزيه دي سنتو مورا **Santo Moura** ، لشبونه سنة ١٨٢٤ ؛ وترجمه الى الفرنسية بوميه **Beaumier** باريس سنة ١٨٦٠ .

صاعد الأندلسي : « طبقات الأمم » ، نشرة شيخو، بيروت ، سنة١٩١٢ وترجمه الى الفرنسية بلاشير **Blachère** ، باريس سنة ١٩٣٥ .

جورجي زيدان : « تاريخ التمدن الاسلامي » في ٥ أجزاء ، القاهرة سنة ١٩٠٢ — ١٩٠٦ .

الطبري : « كتاب أخبار الرسل والملوك » ، نشرة دي‌خويه ، ليدن في ١٥ مجلداً ، سنة ١٨٧٩ — ١٩٠١، منها مجلد مقدمة ومعجم، ومجلد فهارس.

ابن عبد ربه : « العقد الفريد » ، ٣ مجلدات ، بولاق سنة ١٢٩٣ .

ابن عذاری : « البيان المغرب في أخبار المغرب » ، نشرة دوزي ، في مجلدين ، ليدن سنة ١٨٤٠ — ١٨٥٠ ، وترجمه الى الفرنسية فانيان ، في مجلدين ، الجزائر سنة ١٩٠١ — ١٩٠٤ ؛ ونشر ليفي پروڤنصال المجلد الثالث ، باريس سنة ١٩٣٠ .

أبو العرب : « كتاب طبقات علماء أفريقية » ، نشرة ابن شنلا ، الجزائر سنة ١٩١٤ — ١٩١٥ ،وترجمة الى الفرنسية بن شنب بعنوان ***Class des savants de l'Afrique*** الجزائر ، سنة ١٩٢٠ .

العمري : « مسالك الابصار في ممالك الامصار » (افريقية والاندلس) ، نشر النص العربي حسن حسني عبد الوهاب ، تونس ، سنة ١٣٤١ ، وترجم القسم الخاص بافريقية (فيما عدا مصر) جودفروا ديمومبين ح١ باريس ١٩٢٧

ابن غازي المكناسي : « الروض الهتون في اخبار مكناسة الزيتون » ، فاس سنة ١٣١٦ ؛ ١٣٢٦ .

ابو الفدا : « تقويم البلدان » نشر بعضه وترجمه خصوصاً : رينو ودي سلان (باريس سنة ١٨٤٠) ، شير **Schier** (درسدن ، سنة ١٨٤٦ ، رينو **Reinaud** (باريس سنة ١٨٤٨) ، استانلاس جويار **Guyard** (باريس ، ١٨٨٣) .

ابن قتيبة : « كتاب المعارف » ، نشرة فستنفلد ، جيتنجن . سنة ١٨٥٠ القاهره ١٣٠٠ .

ابن قتيبة : « عيون الاخبار » ، القاهرة ؛ بركلمن (قسم منه) برلين ١٩٠٠ واستراسبورغ سنة ١٩٠٨ .

(منسوب الى) ابن قتيبة : « كتاب الامامة والسياسة » ، القاهرة سنة ١٣٢٢ ، ١٣٢٧ ، ١٣٣١ ، وترجم ريبيرا المواضع المتعلقة بتاريخ المغرب ، في مجموعة ***Coleccion de Cronicas arabigas,* t. II, Madrid 1926**

القلتشندي : « صبح الاعشى » ، في ١٤ مجلداً ، القاهرة سنة ١٩٢٢ .

ابن القوطية : «تاريخ افتتاح الاندلس» نشرة جاينجوس Gayangos مدريد ١٨٦٨ ، واعاد نشره خوليان ريبيرا Ribera مع ترجمة اسبانية ومقتطفات من الامامة والسياسة » المنسوب الى ابن قتيبة ، مدريد ، سنة ١٩٢٦ .

القيرواني : « كتاب المؤنس في اخبار افريقية وتونس » ، طبع تونس ، سنة ١٢٨٦ ، وترجمه الى الفرنسية بلسييه ورموسا Pelissier et Remussat باريس سنة ١٨٤٥ (في *(Explor. scient. de l'Algérie,* t. VII)

المراكشي (عبد الواحد): « المعجب في تلخيص اخبار المغرب» (او : « تاريخ الاندلس ») نشرة دوزي ، ليدن سنة ١٨٤٧ ، ١٨٨١ ، القاهرة ١٣٢٤ ، وترجمه الى الفرنسية فانيان ، الجزائر ، سنة ١٨٩٣ .

المسعودي: « مروج الذهب » نشره وترجمه الى الفرنسية باربيه دي مينار وباڤيه دي كورتي تحت عنوان *Les Prairies d'Or* ، ٩ مجلدات ، باريس ١٨٧٢ – ١٨٧٧ .

المقري : « نفح الطيب من غصن الإندلس الرطيب » وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب » ، طبعة بولاق ، سنة ١٢٧٩ ، القاهرة في ٤ مجلدات ١٣٠٢ ، ١٣٠٤ . والجزء الاول منه نشره دوزي ودوجا ، الخ تحت عنوان ليدن سنة ١٨٥٥ – ١٨٦١ .

وقد ترجم القسم السياسي منه ترجمة غير جيدة د.ب. دي جاينجوس تحت عنوان ***History of the muhammedan Dynasties in Spain*** ، لندن سنة ١٨٤٠ المقريزي : « المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار » ، بولاق في مجلدين ، سنة ١٢٧٠ .

المالكي : « رياض النفوس » ، وترجمه ترجمة مختصرة روجيه ادريس باريس ، سنة ١٩٣٥ *(R.E.I.).* .

ابن الناجي : « معالم الايمان في معرفة اهل القيروان » ٣ مجلدات ، تونس سنة ١٣٢٠ .

النويري : « نهايـــة الارب في فنون الادب » القاهرة ، في ١١ مجلداً (١٩٢٣ – ١٩٣٥) ، وترجم بعض مواضع منه تتعلق بالمغرب دي سلان (في ملحق لنشره لقسم المغرب من تاريخ ابن خلدون ، حـ٢) ، كما ترجم هذه المواضع الى الاسبانية رميرو Remiro (مع نشر النص العربي) تحت عنوان

Historia de los Musulmanes de Espana y Africa, 2 vol., **Grenade 1917-19**

ابن هشام : « كتاب سيرة رسول الله » (عن محمد بن اسحق) نشرة فستنفلد ، جتنجن ، سنة ١٨٥٨ – ١٨٦٠ .

ياقوت : « معجـــم البلدان » نشرة ف. فستنفلد تحت عنـــوان ***Yacuts Geographisches Wörterbuch*** ، ٦ مجلدات ليبتسك ، سنة ١٨٦٦ – ١٨٧٣ ، طبعة القاهرة ، في ١٠ مجلدات ، سنة ١٩٠٦ – ١٩٠٧ .

اليعقوبي : « كتاب البلدان » ، نشره وترجم بعضه دي خويه (الطبعة الاولى سنة ١٨٦٠ ، الطبعة الثانية سنة ١٨٩٢ ، وترجمه خصوصاً جاستون فييت ، القاهرة سنة ١٩٣٧ (مظبعة المعهد الفرنسي للاثار الشرقية) .

المؤلفون الاوربيون

Amari, *Biblioteca arabo-sicula* نصوص عربية في تاريخ صقلية وجغرافيتها **Leipzig,**
1857; trad. ital. en 2 vol., Turin et Rome, 1880.

R. Basset et O. Houdas, ***Epigraphie tunisienne,*** Alger, 1882 ***(B.C.A.).***

Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord,* **1899 (J.A.).**

Dozy, *Les Musulmans d'Espagne,* 3 vol. réédités par Lévi-Provençal, Paris, 1932.

R. Dussaud *Les Arabes en Syrie avant l'Islam,* Paris, 1907.

H. Fournel, *Les Berbers,* **2 vol., Paris, 1875.**

Gateau, *Ibn Abd al-Hakam et les sources relatives à la conquête de*

l'Afrique du Nord et de l'Espagne, Tunis, 1936- *(R.T.).*

E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb,* Paris, 1927.

E. F. Gautier, *Un passage d'Ibn Khaldoun et du Bayân,* Paris, 1921 (H).

G. Marçais, *L'Algérie musulmane* (dans: *Histoire d'Algérie),* Paris, 1922.

G. Marçais, *L'Afrique du Nord sous la domination musulmane,* dans *L'Afrique du Nord française dans l'histoire,* Lyon-Paris, 1937.

G. Marçais, *Note sur les Ribâts en Berbérie,* Paris, 1925 (dans *Mélanges R. Basset,* t. II).

E. Mercier, *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale,* Paris, 1875.

J. Oliver Asin, *Origen arabe de rebato,* Madrid, 1928 (B.R.A.E.).

G. Remiro, *Historia de los Musulmanes de Espana y Africa* (cf. ci-dessus

W. Roth, *'Oqba Ibn Nâfi' el-Fihri', der Eroberer Nord-Africas,* Göttingen, 1859.

Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des B.-L. Arlab* (800-909), Paris, 1927.

لمزيد من بيانات بالمراجع ، تراجع الاشارات الى المراجع (د) ، واثبات المراجع في مطالع الفصول ١١ ، ٣ من الكتاب الثاني ، والفصول ١ ، ٣ من الكتاب الثالث في هذا الكتاب .

أ) اسباب نجاح الغزاة العرب في الشمال الافريقي

جاء النبي محمد ﷺ (المتوفي في المدينة سنة ٦٣٢م) بدين جديد هو الاسلام وشريعة جمع عليها امة المؤمنين من بدو وحضر في الجزيرة العربية ، في ظل التزامات دينية ومدنية واحدة ، وتولى النبي تدبير امورها .

ولما قبض ترك لخلفائه مهمة رعاية الدولة الاسلامية الفتية ، وضم شعوب جديدة الى الاسلام ، وزيادة رقعتها ببلاد جديدة .

ومنذ ابتداء عهد الخلفاء الأوائل ، قامت الجيوش العربية الاسلامية بفتح البلاد المجاورة لجزيرة العرب وتم لها النصر بسرعة مدهشة .

ولم يكن وصول الغزاة العرب الأول الى بلاد الشمال الأفريقي (المغرب) بعد ان فتحوا مصر وطرابلس وبرقة، غير حلقة في سلسلة هذا الفتح الاسلامي الواسع .

وساعد على هذا النجاح عاملان :

١) تنظيم الجماعات العربية البدوية الفقيرة تحت لواء الاسلام نظاماً وشريعة مما جعل منها قوة حربية متماسكة .

٢) الضعف السياسي والحربي والاجتماعي الذي أصاب الدول المجاورة للجزيرة العربية : ونعني بها الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية، التي انهكت كل منهما الأخرى بالحروب فيما بينهما حتى بداية القرن السابع الميلادي .

وهذه الأسباب عينها لنجاح العرب هي التي أدت الى انتصارهم في الشمال الأفريقي الخاضع لبيزنطة وكان من الناحيتين السياسية والعسكرية ضعيفاً ضعف سوريا وفارس في نفس العصر .

قال جزل [١] Gsell : « بعد المملكة الجرمانية التي نقلتها الصدفة الى أسبانيا ، ثم أقرتها في أفريقية طوال قرن من الزمان ، حل سلطان أمبراطور القسطنطينية وريث القياصرة الرومان . ولم يكد البيزنطيون ينزلون في أفريقية حتى قضوا على سلطان الوندال . لكنهم لم يحاولوا الاستيلاء على الموريتانيين من السكان الأصليين . وقامت إمارات ، بقيت فيها بعض الجماعات التي ظلت مخلصة لاستعمال اللغة اللاتينية ، تحيط بها البداوة فالهمجية .

«أما فيما يتعلق بولاية قسنطينة ، فقد شيد فيها اليونان حصوناً وقلاعاً ؛ وكان عملا جباراً حقاً ، تم بحزم وعزم ، وسرعة فائقة، لكنه يدل على مدى خطورة الأعداء ، وكيف كانت بيزنطة قليلة الثقة بالقوة الهجومية لجيوشها ثم ان التحصينات الرسمية لم تكف لحماية أهل الريف ضد الغارات المفاجأة : ولهذا أقاموا في كل مكان مخابىء في وسط قراهم وأحاطوا مدنهم بالأسوار والاستحكامات. ومع ذلك فإنه في هذه البلاد ، حيث زاد من عدم الاستقرار

نظام الجنود وأتاوات الموظفين ، كان يعيش سكان عديدون يزرعون أشجار الفاكهة ؛ وكان زيت الزيتون يصدّر الى أماكن بعيدة، وكانت المزارع تغطي مساحات واسعة جداً حتى ان الغزاة العرب نعتوا أفريقية بـ « الخضراء » .

وهذه الثروة الزراعية في البلادلم تكن أغراءضئيلا بالنسبة الى بدو صحراء الجزيرة العربية . والمنازعات السياسية في افريقية بين البيزنطيين أنفسهم ساعدت أيضاً على تسهيل مهمة الفاتح العربي .

لما مات هرقل، كان الوالي البيزنطي على افريقية هو البطريق جرجوار[1] Grégoire وقد اعلن استقلاله في الحال بعد موت هرقل، وأعلن نفسه امبراطوراً وجعل عاصمته سبيطلة Sufetula في الجنوب الغربي من مدينة القيروان الحالية ، بينما بعثت القسطنطينية الى قرطاجة والياً آخر استقر بها .

وانقسم المستعمرون البيزنطيون والبربر الى معسكرين متعاديين احدهما ينتصر لقرطاجة ، والاخر ـ ويتألف من غالبية البربر في هذه المناطق ـ ينتصر لسبيطلة . وهذا الوضع كان من الطبيعي ان يسهل للعرب فتح البلاد .

ومن الناحية الاجتماعية يلوح ان افريقية لم تبد للغزاة العرب مثل الولايات الشرقية (فلسطين وسوريا مثلا) حيث المستعمرون المتعلقون بالارض بادروا الى الانتقاض على سادتهم ومضطهديهم البيزنطيين ليخضعوا لاي حكم كائناً ما كان حكم العرب او غيرهم . ففي الشمال الافريقي كان تأثير بيزنطة أقل ظهوراً اذ بقيت للسكان الاصليين أراضيهم واستقلالهم في كل مكان تقريباً . بيد ان هؤلاء البربر ، كما هي عادتهم ، كانوا دائماً منقسمين وعاجزين عن القيام بجهود موحد .

والى جانب هذه الظروف المحلية في بلاد الشمال الافريقي ، وهي ظروف

---

(١) [« جرجير » في كتب التاريخ الاسلامية ، مثلا تاريخ ابن خلدون جـ٦ ص ٢١٤ ، ٣٠١ ، بيروت سنة ١٩٥٩ ـ المترجم] .

ملائمة للغزاة في منتصف القرن السابع الميلادي ، لننظر في الدوافع العامة التي دفعت بالجيوش العربية الاسلامية الى غزواتهم .

صحيح ان هجرة العرب من صحرائهم في القرن السابع الميلادي لم تكن حدثاً جديداً ، بل هي حلقة من حلقات الهجرات الكبيرة للشعوب ، تلك الهجرات التي تتجلى منذ فجر التاريخ والتي صبت من صحراء الجزيرة العربية على البلاد المجاورة أمواجاً من الشعوب السامية : الفينيقيون ؛ والعبرانيون ، والكلدانيون ، والبابليون ، والآراميون وأخيراً العرب .

وهؤلاء الأخيرون ، وهم العرب ، لم يكن في وسعهم أن يشقوا لهم طريقاً الى الخارج طالما كانوا مخاطين بدول قوية سياسياً وحربياً : روما وبيزنطة وفارس .

لكن في مستهل القرن السابع انتاب الضعف هذه الدول الاخيرة المجاورة لجزيرة العرب .

وفي هذه اللحظة بالذات ظهر الاسلام في جزيرة العرب وأظل الجميع بقيادة سياسية واحدة وقاعدة مشتركة . لقد جمع تحت سلطان واحد قوي هو سلطان النبي محمد أولاً ، ثم سلطان الخلفاء من بعده ، أولئك العرب المتعطشين الى حياة مادية أقل شظفاً من تلك التي تهيؤها لهم الصحراء .

وجنود الفتوح الاسلامية ، أولئك العرب القادمون من قبائل بدوية رُحل في الجزيرة العربية ، لم يكونوا شديدي الغيرة الدينية والتقوى الأسلامية ، والقرآن قد أنحى عليهم باللائمة على ذلك : « الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً .. » (سورة ٩ آية ٩٨) ؛ وفي آية أخرى تتعلق بالكفار من العرب : « ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحرٌ وإنّا به كافرون » (٤٣ : ٢٩) .

وهذا الفتور الديني عند بدو بلادالعرب سنجده فيما بعد – كما يشهد بذلك المؤلفون المسلمون – لدى أولئك الذين سيغزون المغرب مرة أخرى بعد الغزو

بأربعة قرون ، أعني لدى أولئك الهلاليين المشهورين الذين زحفوا في القرن الحادي عشر على المغرب ونثروا الدمار والاضطراب في الشمال الأفريقي ، كما يروي ابن خلدون .

ولهذا ينبغي ألا نرى في جيوش الفتوحات الأسلامية الأولى، وفي جحافل البدو المنطلقة من الجزيرة العربية بقيادة زعمائها ، وأغلب هؤلاء الزعماء من السكان الحضر في المدينة ومكة ، — أقول ينبغي ألا نرى فيهم جيوشاً من المتعصبين المستضيئين بالايمان والمستعدين للموت في سبيل نشر الدين الجديد .

وكما قال وليم مرسيه (في أربع محاضرات ألقاها في استراسبورج سنة ١٩٢٢ ولم تنشر) ، لم تعد صورة جيوش صدر الاسلام وهي تغدو مدفوعة بحماسة بالغة ، وبإحدى اليدين السيف ، وباليد الأخرى القرآن ، لتخضع الشعوب للدين الجديد ، نقول ان هذه الصورة لم تعد مقبولة وليست إلا من خيال الشعراء .

ذلك ان النقد الحديث قد كشف لنا عن واقع أقل شاعرية وأكثر مادية وانسانية وأقرب الى الحقيقة التاريخية فيما يتعلق ببدو بلاد العرب .

فخلال التاريخ ، يبدو لنا البدو بمظهر قلة التقوى ، وبالعجز تقريباً عن الارتفاع الى عقيدة التوحيد ، لجهلهم بالتدقيقات الكلامية (اللاهوتية) « ولقلة ميلهم الى الاستشهاد في سبيل مثلٍ أعلى » .

ولنسجل هذه العبارات الصادقة دائماً ، والتي نطق بها ضابط جزائري مسلم عاش اثناء الحرب العالمية الأولى بين بدو بلاد العرب معلماً في الجيش القومي العربي ، وأوردها وليم مرسيه (في المحاضرات المذكورة) قال الضابط « إن البدو مولعون بالنهب والسلب ، مولعون أيضاً بالقتل وإراقة الدماء ، لكنهم لا يرضون بأن يُقتلوا — » أي لا يستعذبون الموت .

ومن المؤكد قطعاً انه وجد بين قادة الحرب في الفتوح الاسلامية مؤمنون مخلصون وجنود لله ورسوله صادقون ، مثل القائد الشهير عقبة [بن نافع

الفهري] ، مؤسس القيروان وأصله من مكة . لكن يبدو ان عددهم ، في الغزوات الأولى ، لم يكن كبيراً . وفي مقابل ذلك ، لم يكن الطمع في الثراء غريباً عن تفكير الكثير من الجنود المجاهدين . ويمكن ان نسوق أرقاماً عن الثروات الهائلة التي ظفر بها غنائم في الحرب مسلمون أتقياء مؤمنون صادقون وقد أورد اغناطيوس جولدتسيهر [1] أسماء عدة منهم ، ابتغاء إثبات ان الزهد الديني كان صفة نادرة عند الغزاة الأولين .

ويكفي ان نذكر هنا على سبيل المثال من بين الصحابة الذين بشرهم النبي بالجنة لتقواهم وإيمانهم : الزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيدالله وكلاهما توفى عن عدة ملايين .

ومن الأمثلة ايضاً مَثَلُ ذلك الأجير المكي الفقير الذي اعتنق الاسلام واشترك في الجهاد وتوفى في الكوفة عن ثروة طائلة.

وليس من شك في ان الثروات الضخمة التي جمعها المحاربون المجاهدون في غزواتهم الاولى في الشام ومصر والعراق قد حملت كثيراً من الاعراب على الاشتراك في الجهاد واعتناق الاسلام . ومن السهل ان نفهم كيف كان الجهاد مغريا للبدو الجياع الذين كانوا يعيشون عيشة حرمان وعدم استقرار .

وبهذه المناسبة لندع احد شعراء الجاهلية يتكلم ، وهو الشاعر الشنفرى ، ذلك الشاعر الذي تغنى ببدو الجزيرة العربية في قصيدته « لامية العرب » حين قال :

أديم مِطالَ الجوع ، حتى أميته وأضرب عنه الذكر ، صفحاً ، فأذهَل [2]

---

(١) « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ترجمة فرنسية ص ١١٢ - ١١٣ وفي مواضع متفرقة .

(٢) [المطال : المماطلة ، أي امتداد المدة . أضرب عنه الذكر : اي اعرض عنه واتركه . ذهل عن الشيء : غفل عنه . الصفح: الاعراض .
والمعنى : اقوى على رد نفس عما تهواه ، واتناسى الجوع] .

وأستفُّ تُرَب الارض كيلا يُرى له   عليّ من الطـّوْل ، امرؤٌ مُتطوِّل (١)
ولولا اجتنابُ الذام لم يلفَ مشربٌ   يُعاش به الا لديَّ ، ومأكل (٢)
ولكنّ نفساً مُـــرةً لا تقيمَ بي   على الذام ، الا ريثما أتحـــوّل (٣)
وأطوي على الخمْص الحوايا، كما انطوت   خيوطةُ ماريٍ ، تُغار وتُفتل (٤)
واغدو على القوت الزهيد ، كما غدا   أزلُّ ، تهاداه التنائف ، أطحل (٥)
غدا طاوياً ، يعارض الريح ، هافياً   يخوتُ بأذناب الشّعاب ويَعْسِل (٦)

تلك هي الاسباب العميقة ، والصادقة ؛ التي دفعت بقبائل العرب الى الانقضاض على العالم القديم الرومي او الفارسي ، في منتصف القرن السابع الميلادي! فالحاجة المادية والطمع، كما يقول جولد تسيهر (« العقيدة والشريعة

---

(١) [الطول : المن . المتطول : الممتن الذي يمن عليك بما يصنع لك من معروف.

(٢ - ٣) ذام : عيب .
المعنى : أطاول الجوع واستف تراب الارض ، لا لاني عاجز عن الحصول على ما ارغب فيه، ولكني اتجنب ان اسلك مسلكاً فيه ما اذم به وما اعاب عليه .

(٤) الخمص (بفتح الخاء وبضمها) : ضمور البطن . الحوايا : ما في البطن اذا اجتمع واستدار. الخيوطة : الخيوط . الماري : الذي يفتل الحبال . تغار : يحكم فتلها .
المعنى : اطوي احشائي على الجوع كما تطوى الحبال المفتولة بعضها على بعض .

(٥) الزهيد : القليل . الازل الخفيف الوركين ، وهو هنا الذئب . التأنف : جمع تنوفة ، وهي المفازة . تهاداه اي تتهادى به : تتقاذفه فكلما خرج من تنوفة دخل في اخري. الاطحل: هو الذي لونه بين الاغبر والابيض .
المعنى : اني اقنع بالقوت القليل واغدو فى طلبه غدو الذئب . وفي روايـــة اعدو : بالعين المهملة .

(٦) الطاوي : الجائع . هافياً كثير الجوع ، او : سريع العدو في طلب القوت . يخوت ينقض. الشعاب جمع شعب (بكسر الشين وسكون العين المهملة) : الطريق في الجبل. اذنا بها: اواخرها . يعسل : يمشي جنباً ويمر مروراً سهلا .
المعنى : مضى الذئب جائعاً يتنسم الرياح ويسرع من شعب الى شعب طلباً لما يتعيش به] . المترجم

في الاسلام » ترجمة فرنسية ص ١١٣) اوجدا هؤلاء الجنود والغزاة الذين كانوا « يقاتلون على طمع الدنيا » .

فكان الدافع الرئيسي لاندفاع جموع الاعراب ، البدو المولعين بالنهب والمغامرات ، نحو الاراضي الخصبة المحيطة هو وفرة الغنيمة في الحرب والرواتب المضمونة من بيت المال في السلم .

وبالنسبة الى البعض كان الجهاد مغنماً على أي حال : فان كتب له الحياة عاد مثقلا بالغنائم وان كتب له الموت في الجهاد تخلص اولا من حياة الحرمان والشظف القاسية في الصحراء العربية ، وثانياً ان كان من المؤمنين المخلصين كان الاستشهاد سبيله الى حياة النعيم في الاخرة . فان الجنة من نصيب « المجاهدين في سبيل الله » و « المقاتلين على الاخرة » .

ومهما يكن من شيء فان الحماسة لنشر الدعوة والرغبة في الاستشهاد في سبيل الله لم تكونا بالنسبة الى الغالبية تلعبان غير دور ثانوي في الغزوات الأولى للإسلام . فإن جمهور المحاربين الأعراب لم تكن لديهم مثل هذه الأفكار، بل كانوا أميل الى التشكك والواقعية ، اكثر مما كان يُعتقد من قبل .

فللمرء الحق إذن في ان يُقِرّ ، من أجل تفسير أحد الأسباب للانتصارات الهائلة للغزوات العربية الأولى ، بأن الدور الرئيسي للإسلام كان في ايجاد رابطة جامعة بين كل العرب بعد ان كانوا قبل ذلك أعداء بعضهم لبعض ، وفي توفير قاعدة ونظام يحكمانهم ، حين خرجوا من ديارهم لغزو عالم فيه الحياة افضل ن العيش في بواديهم .

أما المغرب فلم يكن خاليا مما يجذبهم اليه . فإلى جانب المناطق الصحراوية ومناطق الرعي التي كان البربر يعيشون فيها حياة لا تقل مشقة عن حياة البدو في الجزيرة العربية ، كانت توجد مناطق في الشمال فيها من الثروة الزراعية ما يغرهم .

وحتى لو قلنا بأنه لا يوجد قرابة في العنصر بين البربر والعرب فقد كان ثم على الأقل مشابهة بينهما في الحياة المادية والاجتماعية .

ذلك ان البربر ، من بدو وحاضرة ، من رعاة ومزارعين ، كانوا ، شأنهم شأن العرب ، منقسمين الى قبائل ؛ وكانوا تقريباً في نفس المستوى الحضاري .

قال ابن خلدون عن البربر : « وربما كانت الإبل من مكاسب اهل النجعة منهم ، شأن العرب ، ومعاش المستضعفين منهم بالفلح ودواجن السائمة ، ومعاش المعتزين اهل الانتجاع والإظعان في نتاج الإبل وظلال الرماح وقطع السابلة» [جـ٦ ص ١٧٦ / ٧ ، بيروت ، سنة ١٩٥٩] .

ونحن نعلم ان حياة البدو من الأعراب كانت على هذا النحو، وان أعمالهم كانت مشابهة لهذه الأعمال . ولهذا يبدو انه ما كاد الفتح الحربي يتم ، حتى كان يمكن بسهولةٍ ان يتم الامتزاج بين العرب والبربر . لكن هذا لم يحدث والدين الذي أتى به الفاتحون العرب لم يتخذه البربر إلا بعد مقاومة طويلة حادة .

وعلى الرغم من سوء معلوماتنا بسبب الروايات المتفاوتـة في درجات عدم الاحتمال والتي رواها المؤرخون العرب عن هذا العصر ، فإنه لا محل للشك في ان البربر قاوموا الفتح الاسلامي .

ذلـك ان الروح الدينية عند البربر ونزعتهم الى الانفصال والاستقلال ، وتعلقهم بأرضهم ، كل هذا فرض عليهم ان يصدّوا الغزاة والدين الجديد الذي أتوا به . ومن هنا ، كما أكد ابن خلدون ، كثيراً ما حدثت الردة بين البربر الذين اعتنقوا الاسلام .

ب) الفتح :

لما كان غرضنا في هذا الكتاب هو تاريخ الديانـة الاسلامية في المغرب ، فليس في وسعنا ان نعرض بالتفصيل الفتح الحربي . ولما كان الغزاة العرب هم

الذين جاءوا بالاسلام الى افريقية ، في منتصف القرن السابع الميلادي، فاننا نجتزىء بذكر مراحل الفتح وأحداثه العسكرية البارزة .

بعد ان استولى العرب على الشام (سنة ٦٣٩) ومصر (سنة ٦٤١) وبرقة وطرابلس (سنة ٦٤٣ م) دفع الفاتحون طلائعهم العسكرية صوب الغرب ، على شكل غزوات مثمرة . وفي سنة ٦٤٧ قـام جيش اكبر من الجيوش السابقة بالزحف في سهل سبيطلة فخرج جرجير البطرق Grégoire وكانت قاعدته سبيطلة ، الى لقاء الغزاة على رأس جيش مؤلف من الروم (البيزنطيين) والبربر . وانتصر العرب في هذا اللقاء الاول ، وقتل جرجير وفر جيشه بعد ان تمزق شمله . هنالك توجه الروم (البيزنطيون) ومن بتمي معهم من البربر — ويسميهم المؤرخون العرب باسم « الافارق » — نحو عاصمة الشمال ، قرطاجة ، وامتنع العرب من مطاردتهم آنذك . ولم يَزُلْ سلطان الروم (بيزنطة) الا بعـد ذلك بنصف قرن — حوالي نهاية القرن السابع الميلادي — بعد الاستيلاء على قرطاجة .

واتسعت اهداف الفتح العربي غربي القيروان بتأسيس هذه المدينة التي اسسها القائد عقبة (بن نافع الفهري) في سنة ٦٧٥ ، وبالحملة العظيمة التي قام بها عقبـة في سنة ٦٨١ ومر فيهـا بلميس وتاهرت ، ثم سبته — وقد سلمها له الكونت جوليان واليها من قبل القرط في اسبانية — وطنجة واوليلى Volubilis ، ونفيس في ديار مصمودة ، وتارودنت في منطقة السوس ، الى ان بلغ شاطىء المحيط الاطلسي .

لكن الطريق بين البربر ، الذي فتحته هذه الحملة الجريئة، عاد فانسد بعد مرور جنود عقبة لدى عودتها . وقتل البربر عقبة في سنة ٦٨٣ في بلدة تهوذة في جنوب قسنطينة .

وهكذا كاد البربر ان يتخلصوا من الروم (البيزنطيين) وانينتصروا على العرب والاسلام ، وصاروا سادة البلاد لفترة من الزمان تحت زعامة كسيلة

اولا ، ثم الكاهنة ذات الشخصية الاسطورية ، وذلك في جنوبي تونس وجبال الاوراس .

لكن الخلفاء في دمشق لم يسكتوا على هذا ، بل ارسلوا قواداً عرباً ومحاربين آخرين وانتهت حملات هؤلاء بالسيطرة التامة على افريقية واخضاع البربر لحكم العرب والاسلام ، وانتزعت قرطاجنة نهائية من آخر البيزنطيين . وصارت ولاية « المغرب » مستقلة عن والي مصر ، وعين لها في سنة ٧٠٥ م والٍ هو موسى بن نصير الذي جعل من القيروان عاصمة لافريقية [= تونس] والمغرب .

واستعان الولاة العرب بالقبائل البربرية ضد القبائل البربرية المعادية ، وتابعوا فتح الشمال الافريقي منتصرين تارة ومردودين تارة اخرى . وصار بعض البربر الذين اعتنقوا الاسلام مساعدين في القيادة العربية ، مثل طارق ابن زياد الذي عبر ، بتواطؤ مع جوليان (يليان) ، الى اسبانيا مع آلاف من البربر المسلمين ، وشرع في فتح البلاد (الاندلس) وقضى على مملكة القوط في سنة ٩٢ هـ (= ٧١١ م) [١] .

وما لبث الزحف البربري العربي الاسلامي ان اجتاز جبال البرنات ومضى قدماً الى ان أوقفه شارل مارتل في سنة ٧٣٢م بين توروپواتييه .

ورغم ذلك بقي المسلمون ردحاً طويلا من الزمن في جنوب فرنسا ، واستولوا على اسبانيا والبرتغال واحتلوهما حتى سنة ١٤٩٢م .



ومنذ منتصف القرن الثامن الميلادي ، في سنة ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م انتقلت

---

(١) فيما يتعلق بهذا الجزء من تاريخ البربر يمكن القاريء ان يرجع الى المختصر الشائق الذي كتبه جورج مرسيه بعنوان « افريقيا الشمالية تحت حكم الاسلام » في « افريقيا الشمالية الفرنسية في التاريخ » ص ١٣٤ - ١٤٠ .

الخلافة الاسلامية السنية من الأمويين في دمشق الشام الى العباسيين في بغداد على شاطيء الفرات . وهذا التغير في الأسرة الحاكمة وانتقال عاصمة الخلفاء الى ناحية المشرق ، مما سيكون له على الاسلام وحضارته تأثير هائل، سيؤدي من الناحية السياسية الى تجزئة السلطة العليا في هذه الامبراطورية المترامية الأطراف . فالمغرب الاسلامي ، الاندلس والقسم المغربي من الشمال الأفريقي سيكون لكل منهما حكم مستقل ، وستؤسس خلافة معارضة للخلافة المشرقية وإن لم يكن بين كلتيهما خلافات محسوسة من الناحية الدينية .

والجزيرتان الجديدتان الأسلاميتان السُّنيتان اللتان ستنشآن في المغرب، في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، قد نشأتا لنفس السبب ، ألا وهو: إضطهاد خلافة بغداد لأمراء بني أمية في دمشق لما يحتمل من قيامهم بمقاومة ووضع عراقيل امام الخلافة ، وكذلك اضطهاد عِترة اهل النبي الذين تجمع حولهم ، لهذا السبب عينه ، حزب من المسلمين في الشرق (الشيعة) .

ومن ناحية التاريخ السياسي الديني للمغرب في هذا العصر القديم ، يهمنا قيام دولة الأدارسة اكثر مما يهمنا تأسيس خلافة قرطبة . ان هذه الأخيرة ترجع الى هرب احد أمراء بن امية من المشرق الى الأندلس ، ونعني به عبد الرحمن ، الذي استطاع ان يجد في الأندلس تعضيداً من جند الشام هناك . وبفضل هذا التعضيد أسس عبد الرحمن ، الذي اتخذ قرطبة عاصمة له في سنة ٧٥٦ م ، الخلافة الأموية في الأندلس . وهذه الخلافة استطاعت طوال قرابة ثلاثة قرون (٧٥٦ - ١٠٣١ م) أن تقدم للعالم الغربي حضارة لامعة زاهية في زمن كانت فيه أوربا لا تزال تتخبط في الظلمات التي ألقت بها فيها غارات المتبربرين .

وبعد ذلك بثلاثين سنة حدث ان هرب ادريس بن عبدالله، وهو من نسل الرسول في الجيل الخامس ، بعد ان اشترك في ثورة قامت في المدينة ضدواليها من قبل الخليفة العباسي . فسافر الى القاهرة ، حيث ساعده أو تواطأ معه

صاحب البريد ، متخذاً طريقه الى طنجة . وليس من شك في انه اذا كان قد التجأ الى المغرب الأقصى ، حيث وصل سنة ٧٨٦ م او سنة ٧٨٧ م فذلك لأنه استطاع ان يجد عند سكانه تأييداً قوياً مأموناً ، لأنه وصل الى هناك وليس بصحبته غير خادم واحد . وتتفق الروايات على توكيد ان رئيس قبيلة اوربة — ومضاربهم بالقرب من (أوليلى) القديمة — وهذا الاسم روماني الأصل Volubilis — قد استضاف هذا الهارب عنده ، وأكرمه وأخلص في خدمته .

كيف نفسّر هذا الترحيب من البربر الذين توافدوا عليه بكثرة ، وولوه سلطاناً عليهم بعد بضعة أشهر (بداية سنة ٧٨٩م) ، وهو رجل أجنبي عنهم لغة ونسباً ؟ (١) .

ينبغي ألا ننسى ان أول داعية للإسلام ، وهو عقبة بن نافع الفهري ، قد مرَّ من هنا في غرب الشمال الأفريقي قبل ذلك بأكثر من قرن ، وأنه جاء من بعده من نشروا الدعوة الإسلامية في تلك النواحي ، على قدر من النجاح متفاوت . وقد سبق ان ذكرنا ان عدداً من بربر هذه النواحي ، مثل طارق ومَن بعد طارق قد اشتركوا منذ سنة ٧١١ م في الجهاد الإسلامي في أسبانيا وسنتكلم فيما بعد عن حركة الثورة الخارجية التي ستبدأ من هذه المناطق ، ابتداء من القرن الثامن الميلادي .

كان الاسلام إذن قد مد جذوره منذ سنوات طويلة ، في صورة مذهب الخوارج ، وتغلغل في عدد من القبائل ، وذاع اسم النبي (محمد) بينهم ومجدوه فيا لها من فرصة رائعة للمؤمنين المتحمسين ، في جبال المغرب الأقصى ، ان يستطيعوا استقبال سبط صادق من أسباط النبي الكريم وان يقيم بينهم! وكان من المفهوم أيضاً ان يجعلوه زعيماً لهم ، لأنه قد جمع الى فضل النسب كونه خصماً لحاكم القيروان من قِبل العباسيين . ونحن نعلم — وتاريخ المغرب منذ العصر القديم الى اليوم يسوق شواهد عديدة على هذا — ان سكان تلك النواحي

انتهزوا كل فرصة للتمرد والثورة ضد الحـــاكم أياً مَنْ كان . ولا شك ان إدريس تجلى لهم لواءً للثورة والاستقلال البربري ضد السلطة المركزية المنظمة لكنها بعيدة ، وبالتـــالي كان من السهل الافلات من قبضتها . ألم ينتصر لواء الاستقلال البربري بقيادة ميسرة في هذه المناطق نفسها قبل ذلك بنصف قرن من الزمان ؟

وبغير هذه الأسباب لا نستطيع ان نفسر انتصارات إدريس السريعـة ، بمساعدة زعماء أشداء من بربر أوربـة وبعض جيوش البربر ، مما جعله يخضع الجزء الأكبر من مراكش الحالية (المملكة المغربية) وكذلك تلمسان وولايتها وكل هذا تم في أقل من ثلاث سنوات .

والمؤرخون المسلمون يرجعون الى أدريس الفضل في جعل كل سكان المغرب الأقصى مسلمين بعد ان كانوا باستثناء عدد قليل جـــداً ، وثنيين ويهوداً ونصارى [٢] . (راجع ترجمتي لكتاب : « زهرة الآس » ص ٣٧ والمؤلفين المذكورين في الهامش) قبل قدوم إدريس . ولكن علينا ان نحسب حساباً لما في هذه الروايات من مبالغات ، إذ كان كثير من البربر قد اعتنقوا الاسلام قبل ذلك بوقت طويل. ومع ذلك يمكن ان يقال ان ادريس وخلفاءه لا بـد قد عملوا على نشر الاسلام والمذهب السني في هذه المناطق ، وكذلك نشر اللغة العربية . ونسبهم نفسه جعل ذلـــك فرضاً عليهم ، سهَّل عليهم أداءه البركة المرتبطة بأشخاصهم بوصفهم من عترة الرسول [٣] . ولهـــذا نراهم في

---

(١) راجع في هذا الصدد مـــا يقترحه أ. ف. جوتييه (« القرون المظلمة في المغرب » ، ومجلة هسبريس سنة ١٩٢٤)

(٢) دلت بعض الوثائق على وجود المسيحية بين البربر حين الفتح العربي ، ومن هذه الوثائق نقوش أوليلي وكذا « الجدار » او قبور الملوك البربر النصارى في منطقة تاهرت .

(٣) سنتوسع (في الكتاب الثالث) في بيان هذه الناحية « الشريفية » أو الاشراف في بلاد المغرب ، وبيان تعلق العـامة بالاشراف ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي ، ونتائج ذلك السياسية والاجتماعية والدينية منذ القرن السادس عشر حتى اليوم .

المغرب الأقصى يكررون مـا فعله عقبة بن نافع في القسم الشرقي من الشمال الأفريقي بتأسيس مسجد القيروان ، توكيداً لتوطيد الاسلام نهائيـاً في تلك البلاد ، ومن هنا سنجد أدريس ، في سنة ٧٩٠ م بعد ان استولى على تلمسان، يأمر ببناء أول مسجد فيها ، وابنه الذي أسس مدينة فاس سنة ٨٠٨ سيأمر ببناء مسجدين: واحد في كل حيّ من الحيين اللذين تألفت منهما هـذه المدينة الاسلامية .

وقد شاهدنا ان أدريس قدم وحده مع مولاه وخادمه راشد في قلب ديار بربر زرهونة . وعاش بين البربر حتى وفاته بعد ذلك بأقل من أربع سنوات وبعد وفاته ولد له ولد سمي باسم إدريس أيضاً ، وكانت امه من البربر،وتولى تربيته راشد . وبناء على نصيحة راشد وكذلـك أدرك هو نفسه انه ينبغي عليه ان يحيط نفسه بعرب خُلص ، من أهل العـلم خصوصاً ، وذلك لضمان أمانة بين البربر ولتشكيل حكم اسلامي حقيقي وتوطيد أركان الدين ونشر اللغة العربية . ولهذا ينبغي ان يجعل حكمه (بداية القرن التاسع الميلادي) بداية حركة توطيد الاسلام ونشر اللغة العربية ،تلك الحركة التي سيتابعهـا خلفاؤه في النواحي الغربية من الشمال الأفريقي ، وخصوصاً في العاصمة فاس وفي مدن النواحي .

وهكذا نجد في مستهل القرن التاسع أنـه بالاضافة الى الأندلس التي كان يحكمها الخلفاء الأمويون وعاصمتهم قرطبة ، كان ثمّ عاصمتان اسلاميتان سُنيتان فاس : عاصمة الأدارسة الذين بسطوا سلطانهم على المغرب الأقصى حتى سنة ٨٨٩ م ، والقيروان : التي كان الولاة العرب يديرون منهـا القسم الشرقي من الشمال الأفريقي ، منذ الفتح العربي ، باسم خلافة المشرق .

وربما لم يكن خطر الأدراسة غريباً عن القرار الذي اتخذه هارون الرشيد الخليفة في بغداد ، بتولية ابراهيم بن الأغلب على أفريقيـة ، حوالي منتصف سنة ٨٠٠ م ، وعاصمته القيروان ، وجعل هـذه الولاية وراثية في أبنائه .

وتتابع الولاة الأغالبة الذين كانوا يحكمون من قبل الخلفاء العباسيين ، من سنة ٨٠٠ حتى سنة ٩٠٩ م .

وبينما كان الأغالبة في القيروان والأدارسة في فـاس يتابعون نشر الدعوة الاسلامية والمذهب السني ، وهي الدعوة التي بدأت قبل ذلك بأكثر من مائة عام ، في تلك المناطق ، قامت في تاهرت ، في المغرب الأوسط ، حكومـة إسلامية ولكنها مبتدعة . وقبل ان نفحص عن كيف نشأت البدع او الفِرق في الاسلام وانتشرت في الشمال الافريقي ، يخلق بنا ان نسعى كي نفهم كيف استقر المذهب السني في هذه البلاد .

جـ ـ استقرار المذهب السني

إذا كان القادة المسلمون للحملات الأولى قد اجتذبوا البدو من الأعراب بالطمع في المغانم وفي حياة اقل خشونة من تلك التي كانوا يحيونها في البوادي فمن الحق الذي لا مراء فيه ان السبب في الغزوات كان نشر الاسلام ونصرة الدين الجديد . وما يصدق على شرقي البحر الأبيض المتوسط، والشام ومصر خصوصاً ، يصدق ايضاً في المغرب .

وإذن غزت الجيوش العربيـة بلاد المغرب مـن الشرق في القرن السابع الميلادي من أجل كسب اراضي جديدة لخلافة المشرق ومن اجـل نشر الاسلام ، عقيدةً وشريعة ، بين شعوب جديدة .

وإذا كانت جمهرة المحاربين الأعراب في هذه الحملات البعيدة كانت كما بيّنا رقيقة الاسلام وأحرص على المغانم منها على نشر الدعوة الدينية، فإن زعماءهم على الأقل أبدوا أحياناً عن روح إسلامية في غايـة الطهارة ، وعن رغبة صادقة كل الصدق في نشر دين الله بين سكان الشمال الأفريقي .

ولا بد مع ذلك من التحوط في تصديق بعض الروايات التي ذكرها بعض

المؤرخين المسلمين الذين كتبوا في عهد متأخر جداً عن فتح المغرب . فقد دفعتهم الحماسة الى تمجيد طلائع الحضارة الاسلامية في الشمال الأفريقي — دفعتهم الى تصديق اساطير مبالغ فيها جداً عن الحماسة الاسلامية والفضائل الخارقة لكبار قواد الفتح العربي للمغرب .

فيمكن مثلاً ان يحيك في الصدر شك فيما يذكر البكري ، وهو مؤلف من القرن الحادي عشر (« وصف افريقية » ص ٣٤ — ٣٥) حين يقول عن عبدالله بن الزبير في حمله على الروم امام مدينة سوسه (في تونس) : «وكان معاوية بن جدع قد بعث اليها (اي الى مدينة سوسه) عبدالله بن الزبير في جمع كثيف . وكان بلغه ان نقفور ، بطريقاً من بطارقة الروم، انقذه ملكهم في ثلاثين ألف مقاتل ، فنزل بذلك الساحل . فسار عبدالله (بن الزبير) حتى نزل شرفاً عالياً ينظر منه الى البحر ، بينه وبين سوسة اثنا عشر ميلا . فلما بلغ ذلك نقفور رجع الى مراكبه ، وصدر عن ذلك الساحل . فركب عبدالله بن الزبير في جيشه حتى بلغ البحر ، ونزل على باب مدينة سوسة ؛ وانحط عن فرسه ، وصلى بالناس صلاة العصر ، والروم يتعجبون من امره وقلة اكتراثه بهم . فأخرجوا اليه جمعاً منهم كثيراً من كماتهم ، رجالاً وركباناً . فزحفوا اليه وهو مقبل على صلاته لا يروعه ذلك ولا يهوله . حتى إذا قضى صلاته شدّ على فرسه فركبه ، وحمل عليهم ، فانكشفوا عنه، فهزمهم وولوا أدبارهم حتى لجأوا الى مدينتهم وانصرف عنهم » .

ولا يمكن ان نرى في هذه الرواية غير رغبة البكري في تمجيد تقوى القواد العرب الفاتحين لبلاد المغرب ، رغم ان البكري نادراً ما يقع في المبالغة [١] .

---

(١) لا شك في ان قواد الفتح كانوا هم الذين يؤمون الصلاة بأنفسهم ؛ ويؤكد هذا ايضاً ما يقوله ابن عبد الحكم عن واحد من قواد فتح افريقية الأوائل ، وهو عبدالله بن سعد بن أبي سرح العامري : « صلى عبدالله بن سعد بالناس بافريقية المغرب، فلما صلى ركعتين سمع جلبة في المسجد فراعهم ذلك ، وظنوا أنهم العدو فقطع الصلاة . فلما لم ير شيئاً ، خطب ثم قال : ان هذه الصلاة احتضرت . ثم أمر مؤذنه فأقام الصلاة ، ثم أعادها » .

وفي مقابل ذلك نستطيع ان نصدق ما [٢] ورد في « البيان المغرب » من ان القائد العربي زهير بن قيس ، والي القيروان ، تخلى عن هذا المنصب الرفيع خوفاً على ايمانه من ان تفسده اللذات المادية التي يهيئوها له وظيفته ، قائلا : « إني ما قدمت الا للجهاد ! وأخاف ان تميل بي الى الدنيـــا فأهلك ! » (« البيان المغرب » لابن عذاري ، ص ٢٠ ، بيروت سنة ١٩٥٠) . وأمثال المؤمنين من هذا الطراز وجدوا من غير شك ولم يكونوا قلة في صدر الإسلام وسيزدادون فيما بعد حين يستولي البربر على السلطة بعد القرن الحادي عشر الميلادي .

لقد كان عقبة بن نافع داعية متحمساً للإسلام في المغرب بقدر ما كان قائداً جريئاً . لهذا لاندهش إذا وجدنا المؤرخين المسلمين ، مع امتداد الزمن وبُعد العهد ، يجمعون الأساطير الشعبية التي تدور حوله باهتمام وعناية ، ويجعلون منه واحداً من ابطال الاسلام الذين يهتدون بهدي الله في أفعالهم وأقوالهم . والانجازات الباقية التي حققها — مثل تأسيس مدينة القيروان ومسجدها — وغزوته المشهورة في كل بلاد المغرب حتى المحيط الأطلسي ، وموته الفاجع في مدينة تهودا ، هي أمور أثارت إعجاب الجميع ، وكان لا بد لهـا ان تلهم الخيال الشعبي .

ومن بين الأعمال التي قام بها عقبة وهو ينشر الدعوة الاسلامية في المغرب ثم عمل رائع خالد ، الا وهو تأسيس مدينة القيروان ومسجدها .

وكان عقبة من اهل مكة ، شأنـه شأن معظم القادة الكبار في الفتوح الأولى للإسلام وعلى غرار ما فعل غزاة النواحي الشرقية ، قام بتنظيم البلاد

---

(٢) [نص الخبر في « البيان المغرب » لأبن عذارى هكذا ؛ ثم ان زهيراً رأى بأفريقية ، ملكاً عظيماً ، فأبى ان يقيم بها وقال : اني ما قدمت إلا للجهاد ! وأخاف ان تميل بي الى الدنيا فأهلك ! وكان من الرؤساء العابدين ، وكبراء الزاهدين ، فترك القيروان آمنة، وانصرف عنها ، وأقام بها كثيراً من أصحابه » جـ١ ص ٢٠ ، بيروت سنة ١٩٥٠ ، مطبعة صادر]
(المترجم)

التي فتحها حسب حكم الاسلام ، ففرض ليس فقط على جنوده العرب ، بل وايضاً على الشعوب الأجنبيـة التي اخضعها لسلطانه قواعد الدين والشرع الاسلامي .

وكما سنبين فيما بعد ، لم يكن من الممكن تصور تنظيم البلاد المفتوحة ، سواء من الناحية الدينية ومن الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، إلا وفقاً لما امر به الرسول في المدينة وفي مكة . ففي إطار المدينة — مع مركز القيادة — والسوق حول المسجد الذي هو مركز الشعائر الدينية كانت تقوم نظم الدين والدولة الاسلامية .

فلما استقر — او على الأقل كان في وسعه ان يعتقد ذلك — في وسط هذا الجانب الشرقي من المغرب ، الذي هو افريقيـة (تونس) ، اراد عقبة ان يشيد عاصمة إسلامية لهذه المنطقة . فأسس القيروان ، وقد قصد منهـا ان تكون عاصمة للحكم الاسلامي في تلك البلاد ، وان تكون بؤرة لنشر الدعوة الاسلامية بين البربر وفي نفس الوقت قاعدة للعمليات الحربية الموجهة ناحية الغرب [1].

ويدل على ما أضفاه عقبة من طابع ديني على تأسيس مدينة القيروان سنة ٦٧٥ م أمره بأن يبدأ العمل بتشييد المسجد .

---

(١) يروى ان عقبة بن نافع ، كما ورد في « الاستبصار » (اقتبسه ج برسيه في كتابـه Ribat, 396) قال بعد ان افتتح أفريقية : « اني اري افريقية اذا دخلهـا إمام تحرموا بالاسلام ، فاذا خرج عنها رجع كل من أجاب منهم عن دين الله . فهل لكم يا معشر المسلمين ان تتخذوا مدينة تكون لكم عز الأبد ؟ » («الاستبصار في عجائب الأمصار» . نشره سعدزغلول عبد الحميد ، ص ١١٣ ، الاسكندرية سنه ١٩٥٨) .

(٢) [الذي ورد في « الاستبصار » هو : « وتنازعوا في قبلة الجامع ، فبات عقبة مهموماً فرأى في المنام قائلا يقول له ؛ خذ اللواء بيدك ، فحيث ما سمعت التكبير فامش ، فاذا انقطع التكبير فاركز اللواء فانـه موضع قبلتكم . ففعل عقبة ذلك ، فهو موضع القبلة ، وهو محراب جامع القيروان الى اليوم » (ص ١١٤ من الطبعة المذكورة) — المترجم] .

ويقول المؤرخون انه حين اهتدى الى اتجاه القبلة ، بعد مشقة — وتقول الأسطورة [٢] ان ملكاً هو الذي ارشد عقبته اليه — ورسمت أسس المسجد، أخذ الناس في بناء البيوت والمساكن والمساجد الأخرى حتى امتلأت المدينة بالسكان كما قال النويري .

وبفضل مسجد القيروان ، التي صارت أول عاصمة اسلامية في المغرب ، ويسهر عليها قادة عرب صادقو الإيمان ، كان على سكانها ان يلتزموا بأداء فروض الدين . والبربر البدو المقيمون في النواحي المجاورة ، وكانوا يغشون أسواق المدينة ، كان في وسعهم ان يقتدوا بسيرة سكانها ، وأن يقدموا اليها لتلقي التعليم الديني فيها ، ليصيروا بعد ذلك مرشدين لبني عشيرتهم فيما يتعلق بالتعليم الديني ، فضلا عن أولئك المعلمين العرب او البربر الذين كانت ترسلهم الحكومة العربية الى الأقاليم والقرى لتعليم الناس بعد ان يتكونوا في العاصمة وقد شاءت إرادة الفاتح العربي ان تلتزم الشعوب الخاضعة لسلطنته في حياتها العامة والخاصة بقواعد الشريعة الاسلامية السنية .

وليست لدينا معلومات عن هذا العصر الأول وحتى نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) عن كيف كان يتم التعليم الديني للشعب في القيروان وغيرها من أمصار المغرب، ولا عن الدور الذي كان يقوم به المسجد، بوصفه مركزاً للدراسات الاسلامية، في بث العلوم الدينية. هل نالت الضواحي والأرياف البربرية شيئاً من الثقافة الاسلامية ؟ لسنا ندري عن ذلك شيئاً ، ولدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض ان حظها منها كان ضئيلا جداً ، إذا حكمنا بحسب ما كانت عليه فيما بعد وبحسب ما شوهد حتى اليوم من كون إسلامهم ظل سطحياً .

وابن خلدون ، بمناسبة الكلام عن مملكة نكور ، وهي بلدة في «الريف» ببلاد غُمارة يبين لنا بمثل عينيّ (تاريخ ابن خلدون جـ٦ ص ٤٣٩ وما بعدها طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ ؛ نشرة دي سلان جـ١ ص ٢٨٢ وما يتلوها؛ الترجمة

الفرنسية جـ٢ ص ١٣٧ ومـا يتلوها) كيف قام الغزاة العرب بالاستيلاء على البلاد . قال ابن خلدون :

« لما استولى المسلمون أيام الفتح على بلاد المغرب وعمالاتـه واقتسموه ، وأمدهم الخلفاء بالبعوث الى جهاد البربر ، وكان فيهم من كل القبائل من العرب وكان صالح بن منصور الحميري من عرب اليمن في البعث الأول. وكان يُعرف بالعبد الصالح . فاستخلص نكور لنفسه ، وأقطعه أياها الوليد بن عبد الملك في أعوام احدى وتسعين للهجرة ... فأقام صالح هنالك لمـا اقتطع أرضها وكثر نسله . واجتمع اليه قبائل غمارة وصنهاجة مفتاح ، وأسلموا على يده ، وقاموا بأمره ، وملك تمسامان . وانتشر الاسلام فيهم . ثم ثقلت عليهم الشرائع والتكاليف ، وارتدوا وأخرجوا صالحاً، وولوا عليهم رجلا من نفزة يعرف بالرندي . ثم تابوا ، وراجعوا الاسلام ورجعوا صالحـاً ، فأقام فيهم الى ان هلك بتمسامان سنة اثنتين وثلاثين ومائة » .

وقد استقى ابن خلدون هذه المعلومات من البكري الجغرافي ، ذلك ان البكري يقول (في كتاب « المسالك والممالك » ط ٢ ص ٩١ — ص ٩٢) : وعلى يديه (صالح بن منصور الحميري) أسلم بربرها وهم صنهاجة وغمارة . ثم ارتد اكثرهم لما ثقلت عليهم شرائع الاسلام ؛ وقدموا على أنفسهم رجلا يسمى داود ، ويعرف بالرُّندى ، وكان من نفزة ، وأخرجوا صالحـاً من البلد . ثم تلافاهم الله بهداه ، وتابوا من شركهم ، وقتلوا الرندي ، واستردوا صالحـاً ، فبقي هنالك الى ان مات بتمسامان ، ودفن بقرية يقال لهـا أقطى ، على شاطىء البحر » .

وولى أمرهم من بعده ابن المعتصم بن صالح ، وكانت أمه بربرية من صنهاجة ، ثم هلك لأيام يسيرة . وولى من بعده أخوه أدريس ، فاختط مدينة نكور في عدوة الوادي ، ولم يكملها . وهلك سني ثلاث وأربعين ، وولى من بعده ابنـه سعيد ، واستفحل أمره ؛ وكان ينزل مدينة تمسامان . ثم اختط مدينة

نكور لأول ولايته ، ونزلها » (ابن خلدون ، ج ٦ ص ٤٤٠ ، بيروت سنة ١٩٥٩) . ولكن البكري يقرر ان سعيد بن ادريس بن صالح « هو الذي بنى مدينة نكور » (« المسالك والممالك » ، نشرة دي سلان ص ٩٢ س ٤) ولعله بناها كي تكون عاصمة للإسلام في تلك النواحي .

وهذه الروايات تبين لنا كيف نشأت في بلاد الشمال الأفريقي جزرٌ للإسلام ، وكيف شق على البربر ان يلتزموا بقواعد الدين الشرعية .

إن هذا يمكن ان يفسر جزئياً بكون البربر لم يكونوا يعرفون العربية ، وكذلك بجهل الغزاة بلهجات البربر . وربما كانت هذه الصعوبة التي لقيها أصحاب الدعوة الى الاسلام في بلاد المغرب هي التي أدت الى اختراع الحديث المنسوب الى النبي ، وهو حديث موضوع بقدر ما هو غامض ، ومفاده ان الذين سيذهبون الى أفريقية سيجدون خيراً ، وخيراً كثيراً . والكثيرون يفسرون هذا الحديث بمعنى ان الذين سيقومون بالدعوة للإسلام في المغرب يفعلون خيراً كثيراً ، لأن البربر لم ينعموا بسمعة طيبة في مصر وفي الشرق الاسلامي . وأبلغ من هذه الأحاديث المشكوك في صحتها، الروايات التي أورد مثلها مؤلف « رياض النفوس » عن شيخ مصري يقول ان النبي سليمان كلّف بربرياً وعفريتاً من الجن بمهمة ، فعاد العفريت وهو يدعو الله ان يحفظه من البربري ! ولهذا نجد العلماء المسلمين في أفريقية ، منذ القرون الأولى ، لا يفخرون بالانتساب الى البربر ؛ فعلماء مثل بهلول وابرهيم بن العربي وكثيرين غيرهم يطيب لهم ان يتعلقوا بنسب عربي (راجع R.E.I. 1935, cah. II, 143-4 وأمثلة هذه الكراهية من جانب أهل السنة الخُلّص نحو البربر في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد) يمكن تفسيرها ، الى حد كبير ، بكون البربر قد انتشرت بينهم الخارجية (مذهب الخوارج) في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) كما سنرى فيما بعد .

ومهما يكن من شيء فقد قدم منذ وقت مبكر ، بعد القادة والولاة ،

كثير من أهل الدعوة ورجـال الدين الذين كانوا أقدر على نشر الدعوة منهم على الغزو والحرب . وقد بدأت هـذه الطريقة في نشر الاسلام على أيدي الدعاة الأتقياء منذ العصر الأموي . ويقول فون درهايدن **Vonderheyden** ان « البدء الفعلي في تعلم علوم الدين كان في الوقت الذي قـام فيه الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ — ٧٢٠ م) بجملة في كل الدولة الاسلامية لنشر الدعوة ، فأرسل الى افريقية جماعـة من الدعاة والمعلمين » . ولم يكن ثم سبيل لنشر الاسلام في الشعوب غير العربيـة إلا بإرسال معلمين عرب يفقهونهم في الدين ويعلمونهم لغة القرآن . وهؤلاء المعلمون جاؤا اولا من المشرق ، ومصر بخاصة لكن الأفارقة ما لبثوا بأعداد متزايدة ان رحلوا الى الشرق في طلب العلم ، حيث بذلوا جهوداً محمودة لتحصيل العلوم الدينية ، كما تذكر كتب تراجمهم . ومنهم من صاروا من كبار الفقهاء ، مثل أسد بن الفرات ، وابن غـانم ، وكثيرين غيرهم عادوا بعد ذلك الى أفريقية لتعليم الناس وتفقيههم في الدين .

وسنرى أنـه فيما بعد،حين يصبح مذهب أهل السنة أو غيره من المذاهب المبتدعـة أساساً لحركات سياسية كبيرة ، سيسلك نفس السبيل لاعداد البربر للآراء الجديدة ولمجيء سادة مسلمين جدُد . سنرى ذلك عند دعـاة الخوارج منذ بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) ثم عند الدعاة الفاطميين الذين سيضمون الى بدعتهم ، عند نهاية القرن الثالث (التاسع الميلادي) ، سكان الجبال في منطقة القبائل ويقضون على الحكومة السنية التي أقامهـا الأغالبة في القيروان .

كذلك سيقوم أحد رجال المذهب المـالكي (السني) ، وهو عبدالله بن ياسين ، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بتعليم طوارق الصحراء الجنوبية علوم الدين ، باسم زعماء لمتونة ، إعداداً لهم لغزو المغرب . ثم بعد ذلك ، في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) سيسلك ابن تومرت نفس المسلك. بل حتى العصر الحاضر [قبل الاستقلال]

لا يزال من أقوى وسائل الحركة الوطنية الاسلامية ضد السيطرة الفرنسية في الشمال الأفريقي – بحسب قصد زعمائهم الواضح – الاستعانة بمعلمين دارسين للعلوم الاسلامية والعربية ومتخرجين في مدارس الشرق : في الحجاز ، ومصر وسوريا ، وتونس ...

ولنغلق هذين القوسين ، ولنعد الى المحاولة الأولى لنشر الاسلام في البربر والى الضرورة التي شعر بها الغزاة من وجوب تعليم السكان الأصليين علوم الدين وعلوم العربية . ويلوح أنه لم يكن ثم إلحاح في تعليم أصول الدين ، بل اتجه الاهتمام خصوصاً الى الشعائر الدينية ، وحرَص الداخلون في الاسلام على أدائها بقدر ما يستطيعون ، وعلى حفظ القرآن . ونحن نعلم أنه في زمان الولاة العرب على أفريقية كان المسلمون في تلك النواحي يرسلون أولادهم الى الكتّاب ليتعلموا فيه حفظ القرآن ؛ وكانوا يكتبون الآيات على ألواح، كما هي الحال حتى اليوم . هكذا فعل مثلا ابن غانم ، العالم الكبير، الذي كان تلميذاً ومعاصراً للإمام مالك ، إذ أرسل ابنه لتعلم القرآن عند معلم ؛ ولما أراد ان يكافيء المعلم عن تعليم ابنه قدم اليه مالاً ، لكن المعلم أبى ان يأخذه، فقال له ابن غانم : إن حرفاً واحداً تعلمه إياه أفضل من كل خيرات الدنيا . أما أسرار حروف القرآن وكلماته ، المكتوبة على اللوح فكان يعتقد فيها حتى في ذلك العصر القديم الى درجة ان التلميذ كان يعتقد أنه يملكها بشرب الماء المستعمل في غسل اللوح [١] .

والتصوّف الاسلامي، وقد كان له ممثلوه ، المشارقة في بلاد المغرب ، صار له أتباع بين البربر منذ وقت مبكر . ومن السهل على المرء ان يتصور عمق الانطباع الذي أحدثته في بربر افريقية حياة الزهد والتبتل التي كان يحياها رجل مثل بهلول بن راشد [المتوفي سنة ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م في القيروان]

(١) راجع « رياض النفوس » للمالكي ، ترجمة موجزة في R.E.I. سنة ١٩٣٥ ، كراسة ٢ ص ١٢٤ .

كما وصفها في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أبو العرب في كتابه « طبقات علماء أفريقية » .

ومن بين وسائل نشر الاسلام في المغرب ، ينبغي ألا ننسى دور «الرباط» في قرى الساحل أو بالقرب منها ، وأحياناً في داخل البلاد . وقد أقيم أول رباط في المغرب في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة . والأبحاث التي كتبها جورج مَرْسيه (سنة ١٩٢٥) وخيمي أوليفر أسين (سنة ١٩٢٨) — وأشرنا اليها في المراجع — تعطينا معلومات كافية — إستناداً الى المصادر الاسلامية — عن المشكلة الغامضة لنشأة ودور وتوزيع هذه الرُّبط وتاريخها . ورباط المنستير يعد من أقدم هذه الرُّبط (وكلمة « منستير » تذكر بالـ monasterium المسيحي) ، وقد أسس سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) ويتلوه رباط سوسه (سنة ٢٠٦ هـ / ٨٢١ م) وأنشأت رُبط أخرى كثيرة في بلاد المغرب خلال القرون : الثالث والرابع والخامس الهجرية (من التاسع الى الحادي عشر الميلادي) ، ونعرف معظمها مما أورده الجغرافيون العرب ، خصوصاً البكري .

ونظراً الى ان الرباط قصد به في المقام الاول الدفاع عن ثغور المسلمين ضد هجوم النصارى من البحر ، فاننا نجد هذه الحصون على سواحل افريقية اولا ثم على سواحل المغرب الاقصى فيما بعد ، لأن بلاد اوربا المسيحية كانت هناك اقل بعداً عن الشاطىء الافريقي . وهذا لا يمنع من ان الرباط قد استخدم مراراً لصد ، وايضاً لهداية البربر المنشقين ، كما حدث بالنسبة الى برغواطة على الساحل الاطلسي لما انتشرت فيها البدع .

لقد كان الرباط قلعة حصينة للجنود المسلمين المرابطين للجهاد ، وكان في الوقت نفسه يستعمل ملجأ يلتجيء اليه السكان المسلمون المجاورون له ، في حالة هجوم العدو ، وكان ايضاً نوعاً من الخانقاه (الدير) يحيا أصحابه ، بإرشاد شيخ زاهد ، حياة التقوى ، ويتلقون تعليماً اسلامياً ومن الواضح

ان دور الرباط كان يتحدد بالقائمين عليه وأحوال الامن او الخوف في البلاد، فكان دوره احياناً عسكرياً أكثر منه دينياً او بالعكس في احيان اخرى .

وابتداء من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) تغيرت الاحوال الحربية والسياسية للبلاد وكان الاسلام قد نفذ فيها نفوذاً واسعاً وتغير وجه المشكلة الدينية نفسهـــا بقبول اهل السنة للتصوف الوارد من الشرق ومنذ ذلك الحين صار الرباط ، في كثير من الحالات ، وان احتفظ احياناً بدوره قلعة للجهاد ، خانقاه للدين وتحول الى « زاوية » ، أي مقام للعبّاد المنقطعين للعبادة والزهد والمجاهدات الصوفية . وفي بعض هذه الربط في المغرب كان الناس يطلبون البركة منذ القرن الخامس الهجري (عصر البكري الجغرافي). وهذا الطابع الصوفي للرباط استمر ينمو في القرون التاليـــة لاسباب سنعرضها في الكتاب الثالث من هذه الدراسة .

وهكذا فان الرباط ، الذي رأى فيه اليعقوبي الجغرافي، في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) مقاماً للتقوى الاسلامية ، سيتخذ هذا الطابع أكثر فأكثر كلما بني بعيداً عن الثغور . وفضلاً عن ذلك ، فان هذه الربط المشيدة داخل البلاد الاسلامية ، مثل ذلك الرباط الذي كان في القرن الخامس الهجري نقطة انطلاق للغزاة المرابطين على نهر صنهاجة او ذلك الذي دفن فيه ، في القرن السادس الهجري ، أبو مدين التلمساني ـ نقول ان هذا النوع من الربط لا يظهر الا بعد القرن الخامس الهجري . وفيما بعد ، فمن القرنين التاسع والعاشر الهجريين ، سيصير من الصعب التمييز بين الرباط والزاوية التي صارت مركزاً للتوسع الزراعي ولانتشـــار الاسلام والتصوف والمرابطـــة (والمرابط هو المنسوب الى رباط) والشريفية ، ابتغاء حشد بربر الغرب ضد غارات النصارى الأسبان والبرتغاليين على سواحل مراكش .

لكن لا داعي للإستباق ، ولنسجل أن الرباط ، شأنه شأن المسجد بـــل والمدينة نفسها ، كان نواة لنشر الاسلام بين البربر .

لكن التعليم لعلوم الدين والعربية كان ، فيما يبدو ، أتم في المدن ، حيث كان المعلمون كثيرين وكان سكان المدن أسهـــل في قبول الاسلام ، آنذاك واليوم ، من الريفي الجلف الجاهل . وكان من حظ الاسلام السُّنى ، للنجاح في النفوذ بسرعة بين السكان ، ان العرب استقروا أولاً في أفريقية (تونس). ذلك ان أفريقية (تونس) كانت بلاداً يسكنهـا مواطنون مدنيون منذ وقت بعيد جداً ، بلاداً غمرها سادتها السابقون — الفينيقيون والرومـان — بالمدن وعودوها منذ قرون عديدة على حياة المدنية ، وعلى حضارة سيستفيد منها الاسلام في ما قام به من تعليم إسلامي وعربي .

ومن ناحية أخرى فـإن ثمّ عاملاً حث البربر على طلب العلم بالاسلام ، وعلى الانقطاع للدراسات الدينية ، وهو الاحترام الكبير الذي كان الشعب ، عربياً كان أو بربرياً ، يكنه للفقهاء والعلماء . وكان الأمر هكذا دائمـاً في الشمال الافريقي . وندرة المتعلمين ، خصوصـاً في العلوم الدينية ذات الحظوة بخاصة ، كانت تجلب دائماً ، في وسط الجمهور الجاهل الأمي ، للمتعلمين أبسط تعليم ولحملة القرآن أنفسهم احترام العـامة . وبالنسبة الى العنصر الأفريقي الأصلي ، ولم يكن الفاتحون العرب يأبهون لشأنه أو يقدرونه ، بدا منذ وقت مبكر ان الدراسات الدينيـة وسيلة ناجعة لاجتلاب احترام الشعب وتقدير الزعماء .

ورغم هـــذا ، فإن صعوبة العلوم العربية والاسلامية بالنسبة الى البربر كانت بحيث مرّ قرن قبل ان يتبين في المغرب الآثار المحسوسة لدعوة العلماء الى الدين . ففي الجانب الشرقي من الشمال الأفريقي ، عند مجيء حكم الأغالبة (سنة ٨٠٠ م) كانت أفريقية (تونس) السّنية لا تزال شديدة الجهل بالعقيدة الاسلامية . وقد سبق ان قلنا ان هـذه كانت الحال أيضاً في المغرب الاقصى حين جاء أدريس ، حوالي نفس العصر [١] .

(١) راجع « القرطاس » ، ص ١٥ ، طبعة فاس .

أما المغرب الأوسط ، وكانت عاصمته تاهرت، وكان سكانه من جبل نفوسة في أقصى الشرق — فقد اتخذ مذهب الخوارج منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ؛ وكان تنظيمه السياسي ومذهبه الديني مقبولين لدى البربر . ولهذا يبدو ان الزعماء والعلماء الإباضيين قد أفلحوا أكثر من أهل السنة في نشر الاسلام والعلوم الدينية هناك . وسنذكر أسباب ذلك فيما بعد .

والقرن الثالث الهجري هو الذي تم فيه نهائياً إسلام البربر ومكّن لعدد كبير جداً منهم ، في ضواحي المدن والعواصم الكبرى للإسلام ، مثل فاس وتلمسان في الغرب ، وتاهرت في الوسط ، والقيروان وتونس في الشرق ، — عادة اللغة العربية والدراسات الإسلامية ، الكلامية والفقهية . والمدن الكبرى ، خصوصاً مدن أفريقية (تونس) ، وكان يفد عليها عدد متزايد من العلماء المشارقة ، وكانت بحكم موقعها نفسه على علاقة مستمرة مع المراكز الكبرى للدراسات الإسلامية في الحرمين الشريفين (مكة والمدينة) في الحجاز وفي الشام والعراق ، — نقول ان تلك المدن صارت في عهد الأغالبة مراكز قوية للعلوم الإسلامية . وللإقتناع بهذه الحقيقة يكفي المرء ان يتصفح كتب الأخبار والتراجم المتعلقة بهذه الفترة ، أو أبسط من هذا ان يتصفح اللوحة التي رسمها فون درهايدن في كتابه « بنو الأغلب » (الفصل الرابع) . وسنرى فيها ان المناقشات الحادة في التوحيد والفقه ، التي جرت بين النقليين وبين أصحاب النزعات العقلية في المشرق كان لها صداها في المغرب ، وفي أفريقية (تونس) بخاصة . وكانت هذه المناقشات تدور حول تحديد الأحكام الفقهية والعقائد الكبرى مثل ماهية الله وصفاته، هل القرآن مخلوق أو قديم، الجبر والاختيار ، الخ... بالإستناد الى تفسير للاصول (القرآن والحديث) تفسيراً حرفياً أو تأويلها مجازياً .

وفي المغرب ، كما في المشرق ، انتصر النقليون . ونقتصر على هذا الآن ، ونكتفي بملاحظة أنه خلال هذه المناقشات العنيفة ، في أفريقية وفي غيرها ، وقد اشترك فيها علماء من البربر المسلمين الى جانب العلماء العرب ، اكتسب

البربر لذة الجدل والمناقشة ، وسرت فيهم روح إسلامية أشد حماسة وأكثر تعلقاً بالأمور الشكلية .

وهكذا فإن انتشار الإسلام في الشمال الإفريقي على يد الدعاة العرب ، في الرباط أو بواسطة علماء وفقهاء الأمصار ، في أفريقية والمغرب ، —انتهى بأن كوّن ، بين البربر ، دعاة صادقين نشيطين نشروا العقيدة الإسلامية من حولهم . ومع ذلك فان هذا التعليم لم يشمل غير عدد محدود من السكان الأصليين، خصوصاً سكان المدن . أما الأرياف والضواحي البعيدة عن الحواضر ومراكز الدراسة فإنها، باستثناء قلة قليلة منها، لم تُصِب من العقيدة والشريعة الجديدتين شيئاً .

ومع ذلك ، فكلما أوغل الفتح الإسلامي ، اضطرت هذه الشعوب التي خضعت راضية أو عَنوةً ، الى الامتثال لشريعة المنتصر ، الى الشريعة الإسلامية . « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » (سورة البقرة آية ١٨٩) .

وفي الشمال الأفريقي — وكانت « دار حرب » كما يقال — صارت المناطق التي فتحتها الجيوش العربية من « دار الإسلام » وبهذا صارت تحكمها الشريعة الإسلامية .

ومهما يكن من شدة هذه الشريعة خصوصاً بالنسبة الى الشعوب التي لم تخضع للظافر إلا عنوة ، فإنها مع ذلك سمحاء ، أعني تسمح بالتيسير والرخصة [1] .

---

(١) إذا قاوم السكان واضطر الفاتح الى اخضاعهم عنوة، فان المهزومين يقتلون أو يصيرون أرقاء وتصادر أموالهم . وكثير من هؤلاء الأرقاء البربر اضطروا الى اعتناق الاسلام ، فأعتقهم سادتهم العرب وصاروا سنداً قوياً لهؤلاء بل وقاموا بنشر الدعوة الاسلامية . ومن هؤلاء طارق ابن زياد ، مولى موسى بن نصير ، الذي فتح الأندلس ومعه جيش من البربر ؛ وكثيرون من البربر كانوا في مثل هذه الحالة .

ويبدوا انه بعد انقضاء الوان العنف الاولى وتحقيق الفتح ، استقر نوع من التوازن السياسي. ونحن نعلم ان الاسلام يحـــدد لليهود والنصارى ، « اهل الكتاب » كما يسمون في القرآن ، وضعاً خاصاً . فهم يستطيعون ، بشروط معلومة ، الاحتفاظ بدينهم لقاء دفع جزية معلومة . وفي الشمال الافريقي حدث هذا مراراً ، حيث وجدت جاليات مسيحية مهمة ، بقيت مع اساقفتها زمناً طويلا تحت حكم الحكومات العربية الاسلامية . بل حدث احياناً ان اشتغل بعض النصارى المنحدرين من الروم (البيزنطيين) او البربر الافارق المتحالفين مع الروم — في خدمة الدولة والادارة نظراً لكفاياتهم ، بعد ان اعتنقوا الاسلام .

وكان لمن يعتنق الاسلام من البربر ، مهما يكن دينه السابق ، مزايا عديدة فمن كان مالكاً احتفظ بما ملك ، مقابل دفع ضريبة شرعية بسيطة تسمى الزكاة.وبعض هؤلاء البربر الذين اعتنقوا الاسلام منحوا من الحكام العرب وظائف مهمة . والبعض الاخر وجدوا مصلحتهم في الاشتراك في الجهاد مع الجنود العرب ، في الشمال الافريقي وفي اسبانيا .

وهؤلاء الجنود البربر لم يكونوا اكثر معرفة وممارسة للدين من البدو العرب الذين شاركوا في الفتح.وفتورهم الديني يكاد يضرب به المثل .

ولا شك ايضاً في ان هؤلاء الجنود البربر اذا تمرسوا بفنون الحرب صاروا يوماً خطراً على القادة العرب وخصماً لهم عند اللزوم ، واشتركوا في ثورات سائر البربر . فثم حقيقة لا شك فيها — وان كانت غامضة في غالب الاحيان وطالما ابرزها المؤرخون ، وهي ان خضوع عدد من القبائل البربرية للاسلام ، الاسلام السني،في البداية كان واهياً جداً .

وعلى الرغم من شدة العقوبات التي تفرضها الشريعة الاسلامية على المرتدين: من قتلهم وسبي نسائهم ، ومصادرة أموالهم لحساب بيت المال ، فان عدد القبائل التي ارتدت كان كبيراً في القرنين او الثلاثة الاول .

فان نسبنا ذلك الى رغبة البربر في الاستقلال ، وانه انما اراد بهذه الردة التخلص من سلطة الحكومات الاسلامية، اونسبناها الى حاجتهم الىالاحتفاظ بمعتقداتهم القديمة وعاداتهم وكانوا متعلقين بها منذ زمان طويل ، فيمكن ان نرى فيه ايضاً نتيجة لكون الادارة العربية أسيء فهمها ولم تتكيف كما ينبغي مع احوالهم .

ذلك ان الولاة المسلمينفي المغرب لم تكن لهم سياسة محكمة ، ولم يحفلوا كثيراً بحسن معاملة السكان وسلوك سبيل العدل معهم . واذا كان بعض هؤلاء الولاة العرب تميزوا بأنهم عملوا بروح الشريعة الاسلامية ، فان بعضاً آخر كثيراً عاملوا رعاياهم الافريقيين بقسوة وطمع ، غير متورعين عن خرق حدود الشريعة الاسلامية مع انهم كانوا القيمين عليها .

لنذكر ، من بين الامثلة العديدة ، الظلم الذي اوقعه موسى بن نصير ، والي افريقية ،بنائبه البربري طارق بن زياد ، مولاه ، بعد ان اخذ بنجاح في فتح الاندلس . وعلى الرغم من ان هذه حالة فردية ، فان هذه الطريقة في التصرف لم يكن من شأنها ان تبث الثقة فينفوس القبائل البربرية بواليها العربي.

ولنذكر أيضاً ما فعله والي القيروان ، يزيد بن أبي مسلم الذي أراد (في سنة ٧٢٠ م) ان يفرض الجزية على من يعتنقون الإسلام في أفريقية (تونس) مع ان الشريعة تقضي برفعها بمجرد اعتناقهم للإسلام .

وإلى هذه المظالم تضاف المضايقات التي كان على البربر ان يتحملوها من الموظفين العرب وخصوصاً من الجند . لقد كان الجنود العرب متكبرين على السكان الأصليين وعاملوهم بازدراء وعنف . وبعض الولاة في النواحي كانوا يسلكون مسلك الطغاة الفعليين وينهبون رعاياهم ويسيئون معاملتهم ويثيرون بذلك كراهيتهم لهم [١] .

---

(١) راجع تاريخ ابن خلدون ، الجزء السادس ص ١٥٠ - ١٥١ من نشرة دي سلان .

وهذه هي الأسباب التي تفسّر الصعوبات التي وجدها الفتح العربي للمغرب وتوطيده هناك ، وكذلك ضعف الاسلام السُّني والحكومة التي تمثله .

والتكأة الدينية التي دفعت البربر ، في أيام روما المسيحية ، الى الخوض في بدعة الأسقف دونات ، ستقودهم ، تحت حكم الإسلام ، ومنذ النصف الأول من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) الى الخوض في بدعة الخارجية وبهذا الى الانتقاض على الحكومة العربية السنية في القيروان .

وسيخوض البربر في الفرق الإسلامية المبتدعة عن رغبة منهم دائمة في التخلص من سلطان الحكومة وكذلك لحاجة دينية في نفوسهم ، وكذلك لهذين السببين سينضمون الى الاصلاحات الدينية التي يدعون اليها والتي تستطيع ان تمكنهم من التحرر من الحكومة القائمة ، خصوصاً إذا بدا ان قوتها وسلطانها يترنح .

وليس ثم تفسير غير هذا لمعظم الانقلابات السياسية والدينية التي عاناها البربر منذ الفتح الاسلامي ، خصوصاً الخارجية في القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلا دي) ، والتشيع في القرن الرابع (العاشر الميلادي والاشعرية الموحدية في القرن السادس (الثاني عشر الميلادي) ، والشريفية المرابطين في القرن العاشر (السادس عشر) . ومابالك بالحركة الوهابية التي نراها في القرن العشرين ؟

هذه الالوان من ردود الفعل الدينية التي كان الشمال الافريقى مسرحاً لها منذ بدء تعربه ، من القرن الثالث حتى القرن الخامس الهجريين (الثامن الى الحادي عشر الميلاديين) هي التي سنتولى الفحص عنها في الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب الاول .

وعلينا قبل هذا ان نعرف عن قرب كيف كان يفهم الدين والتشريع السنيان حين اقامها ائمة هذه العلوم في المغرب .

الفصل الثالث

القرن التاسع الميلادي قرن الاغالبة - تكوين العقيدة والشريعة : النقليون والعقليون - المدارس السنية



المراجع

المراجع العربية :

الاشعري : « كتاب الابانة في اصول الديانة » ، القاهرة سنة ١٣٤٧ .

الافغاني (جمال الدين) : « الرد على الدهريين» ، القاهرة سنة ١٩٢٠ .

البغدادي (ابو منصور) « : كتاب الفَرْق بين الفِرَق » ، وقد ترجمه الى الانجليزيـــة الشمبرز سيلي Chambers Seely في نيويورك سنة ١٩١٩ وهلكن سنة ١٩٣٥ .

ابن تيمية : « جواب أهل الايمان في تفاضل آي القرآن » ، القاهرة سنة ١٣٢٢ .

ابن الجوزية : « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية »،القاهرة ١٣١٧ .

ابن الحاجب : « المختصر الاصولي » (مع شروح وحواشي)،بولاق١٣١٦.

ابن حزم الظاهري : « كتاب الفصل في الملل والنحل » ، في ٣ أجزاء ، القاهرة سنة ١٣١٧ .

ابن حزم الظاهري : « طوق الحمامة في الالفــة والآلاف » ؛ نشرة بتروف ، ليدن سنــة ١٩١٤، وترجمه الى الانجليزيــة نيكل Nykl ، باريس سنة ١٩٣١ ، والى الروسيه سالير M.A. Sallier موسكو سنة ١٩٣٣ ؛ وطبع في دمشق سنة ١٣٤٩ .

ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال »، القاهرة وأفضل طبعات القاهرة هي طبعة سنة ١٣١٧ ، نشرة م .ي. مُلـّر ، منشن سنة ١٨٥٩ وترجمه الى الالمانية ملر ، سنة ١٨٧٥ .

الرصاع : « الهداية الكافية الصافية ببيان حقائق ابن عرفة الوافية » ، فاس ، سنة ١٣١٨ ؛ تونس ، ١٣١٩ .

الزرقاني: « اوضح المسالك وأسهل المراقي الى سبل ابريز للشيخ عبد الباقي» في ثماني مجلدات ، فاس ، سنة ١٢٩٢ — ١٢٩٤ .

الايجي : « المواقف » بشرح الجرجاني وحواشي عبد الحليم السيالكوتي وحسن چلبي ، طبعة استامبول سنة ١٢٩٢ .

ابن سعد (محمد) : « كتــاب الطبقات الكبير » نشرة سخاو ، في ٨ مجلدات ، سنة ١٩٠٤ ـ ١٩١٧ ، ومجلد فهارس سنة ١٩٢١ ، بالتعاون مع بروكلمن، وهوروفتس ، ولبرت ، وميسنر ومتفوخ ، واشفالي ، وزترستين.

الشافعي : « رسالة في علم اصول الفقه » القاهرة سنة ١٣١٠ ، ١٣١٢ .

الشهرستاني : « كتاب الملل والنحل » نشرة و . وكيورتون ، لندن سنة ١٨٤٦ ؛ واعيد طبعه في ليبتسك ، سنة ١٩٢٣ ، وطبع في بولاق سنة ١٢٦١ ، ١٢٦٣ ، والقاهرة سنة ١٣١٧ ، وبمباي سنة ١٣١٤ ، وترجمه الى الالمانية هاربروكر في مجلدين ، وطبع في هلة ١٨٥٠ ـ ١٨٥١ .

الشهرستاني : « نهاية الاقدام في علم الكلام » طبعة جيوم ، اكسفورد ، سنة ١٩٣٤ .

ابن الاثير : « أسد الغابة في معرفة الصحابة » ، ٥ مجلدات ، القاهرة سنة ١٢٨٠ .

الطبري : « كتاب اختلاف الفقهاء » ، قطعة منه ، نشرها يوسف شاخت ليدن ، سنة ١٩٣٣ .

العبدري : « كتاب المدخل » ، ٣ مجلدات ، الاسكندرية سنة ١٢٩٣ .

(محمد) عبده : « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » ، القاهرة ، بغير تاريـــخ .

(محمد) عبده : «رسالة التوحيد» القاهرة ١٣١٥ ، ترجمة فرنسية قام بها ب. ميشيل ومصطفى عبد الرازق ، باريس ، سنة ١٩٢٥ .

علي بن سلطان القاري : « شرح الشفا » ، استامبول ، سنة ١٣٠٠ .

أمير علي : « الشريعة الاسلامية ، مجموعة من النصوص العربية (وفقـــاً للمذاهب الاربعة والشيعة) » ، الطبعة الثانية ، سنة ١٨٩٢ .

الغزالي (ابو حامد) : « الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين » ، القاهرة ، سنة ١٣١٥ .

الغزالي (ابو حامد) : « المنقذ من الضلال » ، القاهرة سنة ١٣٠٩ .

الغزالي (ابو حامد) «الاقتصاد في الاعتقاد » .

الغزالي (ابو حامد) : « احياء علوم الدين » (خصوصاً كتاب العلم منه) طبع حجر في لكنو سنة ١٨٦٤ ، في ٤ مجلدات بطهران ، سنة ١٢٩٣ ، بولاق ، سنة ١٢٧٩ ، ١٢٨٢ ، القاهرة ١٣١٢ ، ١٣١٦ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٨ .

الفشتالي : « العلم الفائق في التأليف بالوثائق» ، فاس ، بدون تاريخ .

القرافي (ابو العباس) : « انوار البروق في انواع الفروق » (في اصول الفقه) ، تونس في ٤ مجلدات ، سنة ١٣٠٢ .

القرافي : « الاجوبة الفـــاخرة في الرد على الاسئلة الفـــاجرة » ، القاهرة سنة ١٣٢٢ .

القفصى : « لباب اللباب فيما تضمنه ابواب الكتاب»، تونس سنة١٣٤٦ .

النسفي (حافظ الدين) : « العمدة في اصول الدين »، نشرة و. كيورتن لندن ، سنة ١٨٤٣ .

النسفي (عمر) : « العقائد (راجع مراجع الفصل الثاني من الكتاب الثـــالث)

الونشريسي : « المنهاج الفائق والمنهل الرائق في احكام الوثائق »، فاس سنة ١٢٩٨ .

الونشريسي : « المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء افريقية والاندلس والمغرب » ، ١٢ مجلداً ، فاس ، سنة ١٣١٤ ـ ١٣١٥؛مستخلصات منه أوردها Arch. Maroc., XII à Amar. ، باريس سنة ١٩٠٨ .

الونشريسي: « اضاءة الحلك في الرد على من أفتى بتضمين الرأي المشترك » فاس بدون تاريخ .

مراجع اجنبية

T. Andrae, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde,* Upsala, 1917.

T. W. Arnold, *The preaching of Islam,* 2 vol., London, 1913.

M. Asin, *Abenhazam de Cordoba,* 5 vol, Madrid, 1927-1932.

M. Asin, *Algazel: dogmatica, moral, ascetica.* Zaragoza, 1901.

J. Barth, *Studien zur Kritik und Exegese des Qorans,* Strasbourg, 1915.

H. Bauer, *Islamische Ethik,* 3 vol., Halle, 1916, 1916-1922.

C. H. Becker, *Islamstudien,* 2 vol., Berlin, 1924.

C. H. Becker, *Christentum und Islâm,* Tubingen, 1907.

L. Caetani, *Studi di storia orientale,* Milano, 1911-14.

H. Galland, *Essai sur les Mo'tazilites, les rationalistes de l'Islam,* Genève, 1916.

I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung,* Leiden, 1920.

I. Goldziher, *Die Zahiriten, ihn Lehrsystem und ihre Geschichte,* Leipzig, 1884.

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam;* tr. fr. Arin: *Le Dogme et la loi de l'Islam.*

I. Goldziher, *Le Culte des Saints chez les Musulmans.* Paris, 1880 *(RHR)*

G. A. Herklots, *Qanoone-Islam,* 2 vol., Madras, 1863; nouv. éd. mise au point par W. Crooke, Oxford, 1921.

H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente in Koran,* Berlin, 1878.

H. Hirschfeld, *New researches in the composition and exegesis of the Qoran,* 1902.

S. Hororitz, *Ueber den Einfluss der Griechichen Philosophie anf die Entwicklung des Kalam,* Breslav, 1909.

M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie in Islam,* Bonn, 1912.

M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Râzî* (t. 1209) *une ihre Kritik durch Tûsî* (t. 1273), Leipzig, 1912.

O. Houdas, *Sahnoun, un jurisconsulte musulman du IIIe siècle de l'Hégire,* Paris, 1895.

M. Th. Houstama, *Die Strigd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari,* Leiden, 1873.

(Von) Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen,* Wien, 1875-7.

(Von(Kremer, *Kultur Geschichte der herrschenden Ideen des Islams,* Leipzig, 1868.

A. Kuenen, *L'Islam...,* Paris, 1882 *(R. H. R.).*

R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Muhammads,* Berlin, 1910.

B. Macdonald, *Development of muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory,* New York, 1903.

B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam,* Chicago, 1909.

B. Macdonald, *Aspects of Islam,* 2 vol., New-York, 1911.

Mainz, *Mu'tazilitische Ethik,* 1935 (Is.).

D. S. Margoliouth, *The relations betewen Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam,* London, 1924.

D. S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam,* London, 1905.

L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj (Etudes d'hist. relig.),* Paris, 1922

L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique musulmane,* Paris, 1929.

A. Mez, *Die Renaissance des Islams,* Heidelberg, 1922.

A. F. Mehren, *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au IIe siècle de l'Hégire parAl-Ach'ari,* Petersburg et Leyde, 1879 *(Actes de la 3e sess. Cong. des Orient).*

C. A. Callino, I. *Di una strana opinione attribuista ad al-Gâhiz intorno al Corano.* — II. *Sull'origine del nome dei Mu'taziliti.* — III. *Sul nome di «Qadariti»,* Roma, 1916 *(R. S. O.).*

Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans.*

G. L. *Ortiz, La reception de la Escuela malequi en Espana,* Madrid, 1931 *(Anuario de Hist. del Derecho espanol).*

M. W. Patton, *Ahmed B. Hanbal and the Mihna,* Leiden, 1897.

M. A. Perron, *La balance de la loi musulmane (selon les 4 madâhib),* Alger, 1898.

W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum,* Stuttgart, 1922.

E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafitischer Lehre,* Berlin, 1897.

E. Sachau, *Ibn Saad, Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der Späteren Trâger des Islams biz zum Jahre 230 der Flucht,* Leiden, 8 vol., 1904-1917.

J. Schacht, *Islam and Islamic Law,* 1932 (in *Encyclopaedia of the social sciences).*

J. Schacht, *G. Bergstraesser's Grundzüge des islamischen Rechts,* Berlin une Leipzig, 1935.

M. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen in Islam,* Berlin, 1899 *(Z. D. M. G.).*

Snouck-Hurgronje, *Verspreide Geschriften,* 5 vol., Bonn et, Leipzig, 1923.

Snouck-Hurgronje, *Mekka,* 2 vol., Haag, 1888-9.

Snouck-Hurgronje, *Le droit musulman, R.H.R.*, t. XXXVII, nos. 1 et 2.

W. Spitta, *Zur Geschichte Abu-l-Hasan al-As'aris,* Leipzig, 1876.

Steiner, *Die Mu'taziliten als Vorläufer der islamischen Dogmatiken und Philosophen,* Leipzig, 1848.

Steiner, *Die Mu'taziliten oder Freidenker in Islam,* Leipzig, 1965.

G. Vesez-Fitz, *Muhammadan Law,* London, 1931.

A. De Vlieger, *Kitâb al-Qadr* (matériaux pour servir à l'étude de la prédestination dans la théologie musulmane), Leiden, 1903.

Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des B.-l-Arlab* (800-909), Paris, 1927.

J. Welhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien in alten Islam,* Berlin, 1901.

A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden* te Medina, Leiden, 1908.

A. J. Wensinck, *The muslim creed,* Cambridge, 1932.

F. Wüstenfeld, *Rechtgelehrten, Leipzig,* 1860.

والى جانب هذه المؤلفات القليلة ، ينبغي الرجوع الى كتب الطبقات والتراجم (وهي مهمة جداً بالنسبة الى افريقية والاندلس في هذه الفترة) وما شابهها مثل : « طبقات علماء أفريقية » ، « رياض النفوس » ، « معالم الايمان» ، الخ ، التي أشرنا اليها من قبل (مطلع الفصل الثاني، والمراجع العامة) كذلك توجد اشارات الى المراجع تتعلق بهذا الفصل في المراجع المذكورة في مطالع الفصول الثلاثة بالكتاب الثاني ، وفي الفصول ٢، ٣ من الكتاب الثالث . ولا ننسى الرجوع الى المواد الواردة في « دائرة المعارف الاسلامية» المتعلقة بالاصطلاحات العربية المستخدمة في هذا الفصل .



أ ــ عموميات

قبل الانتقال الى الفحص عن بدعتي الخارجيـــة والفاطميين في الشمال الأفريقي ، وعن بدع البربر ، يهمنا ان نعرف كيف قام العلماء والفقهاء في

القيروان وأفريقية ، في القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) الذى حكم فيه الاغالبة ، بوضع الضوابط السنية للعقيدة والشريعة .

نحن نعلم ان الاسلام السني لا يؤلف وحدةً في العقيدة والشريعة . فالمتكلمون والفقهاء السنة الذين عملوا في القرون الاولى بعد وفاة النبي في مختلف أمصار الاسلام على تقرير العقيدة والشريعة لم يتفقوا تماماً على مذهب فقهي واحد .

وهكذا فاننا حين نقول ان الشمال الافريقي عاد في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) الى مذهب مالك ، فينبغي ان يفهم من هذا انه رجع الى المبادىء التشريعية الدينية المستمدة من مذهب مالك بن انس (المتوفى سنة ٧٩٥ م) . لكن هذا المذهب ما هو الا واحد من بين اربعة مذاهب تتوزع العالم الاسلامي السني اليوم ، وكانت أكثر من ذلك فيما مضى [١] .

ولا يمكن ان نفهم خصائص المذهب المالكي ، الذي دخل المغرب منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وفرضه المرابطون في القرن الرابع والخامس ؛ ولا الاصلاح الديني والتشريعي الذي قام به الموحدون الذين حلوا محلهم ـ وهما حركتان دينيتان سنتحدث عنهما في الكتاب التالي ـ اذا لم نستحضر في ذهننا الطريقة التي تمت بها صياغة العقيدة والشريعة . ولهذا سنبحث في هذا الفصل عن عملية وضع قواعد مذهب أهل السنة على ايدي العلماء والمتكلمين في الشرق .

وفضلا عن ذلك ، فان المغرب الاسلامي ـ وأفريقية (تونس) بخاصة

---

(١) بعض هذه المذاهب ، التي اندثرت اليوم ، كان لها أنصار في المغرب ، فمثلا مذهب الامام الاوزاعي (المتوفي سنة ٧٧٤ م) كان له اتباعه في الشمال الافريقي والاندلس ، لكن تغلب عليه في وقت مبكر مذهبا ابو حنيفة ومالك (راجع مادة « الاوزاعي » التي كتبها فنسنك في « دائرة المعارف الاسلامية » ، والمراجع المذكورة في آخرها) .

كانت على اتصال مستمر بالمشرق ؛ وذلك عن طريق العلماء الذين كانوا يفدون عليه ، والطلاب الذين كانوا يوفدون اليه ، والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون الى هناك . ولهذا كان المغرب منذ فجر الاسلام يتابع حركات الافكار والمجهودات التي كانت تبذلها المذاهب في دراسة مصادر التشريع (القرآن والسنة) من أجل تقرير العقيدة وتحرير الشريعة . فليس مما يثير الدهشة اذن ان نجد، في القيروان وتونس بخاصة ، انعكاساً صادقاً للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق ، وذلك في عهد الاغالبة .

والسنة معناها اتباع القرآن وسنة الرسول في أقواله وأفعاله وتعاليمه التي رواها الصحابة ، من رجال ونساء ، مع تكملة ذلك بما قرره الخلفاء الراشدون الاربعة الاول . وهذا المجموع الذي يؤلف السنة متضمن في الاحاديث التي جمعها المسلمون في القرون الاولى وحفظوها وضبطوها بعناية وبنوع من النقد الخارجي. ومن بين مجاميع الحديث العديدة ، نعد ستة منها ، حررت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) شبه رسمية لدى المسلمين السنة (راجع الارشادات الى المراجع ، حـ (٢) ص ١٦ ـ ٢٠) .

والقرآن ـ وهو كلام الله ـ ، والسنة ـ وهي قول الرسول وفعله ـ تعد عند أهل السنة اصول الايمان والفروض الواجبة على المسلم نحو الله (الفروض الدينية) ونحو الجماعة (التشريع المدني ، والاحوال الشخصية ؛ والتشريع السياسي والاجتماعي) .

والقرآن والحديث يكمل كلاهما الآخر ، ويشتملان اذن على جوهر الدين، لكنهما لا يؤلفان نسقاً كاملا منظماً في العقيدة والشريعة . وكلاهما ليس قانوناً دينياً ومدنياً .

فكان على جماعة المسلمين ، بواسطة المتكلمين والفقهاء ، ان يفسروا هذه « الاصول » ، وأن يقرروا العقيدة ويحرروا الشريعة .

وثمرة اجتهاد الفقهاء لوضع قاعدة متفق عليها ، في عصر ومصر معينين

تسمى « الاجماع » . والاجمـــاع هو الاصل الثالث من اصول التشريع ، بإقرار أهل السنة .

و « القياس » يطلق على الاصل (المصدر) الرابع . ومعناه الاسترشاد بالتمثيل من أجل الفصل في الاحوال التي لم يرد بها نص ، وذلك بمقارنتها بالاحوال التي ورد فيها حكم ، ابتغاء تقرير قاعدة للتشريع .

فمن هؤلاء المتكلمون والفقهاء الذين شرعوا الإسلام ؟ هل كانوا نوعاً من « الجمعيـــة المقدسة » Sacré Collège المكلفين بهذه المهمـــة من جانب سلطة مختصة ؟

مثل هذا لم يوجد أبداً في الاسلام السُنّي. فأعلى سلطة ، وهي الخليفة ، ليس إلا مجرد حارس على الشريعة الاسلامية ، وليس ممثل الله على الارض . وما هو الا مسلم كسائر المسلمين ، يستطيع اذا كان لديه من العلم ما يؤهله لذلك ، ان يشترك في مناقشات الفقهاء والعلماء لا أن يعين هؤلاء او ان يفرض رأيه التشريعي او الديني .

والقرآن والسنة لم يحددا اناساً مخصوصين لدراسة « الاصول » وتفسيرها ، بل لكل مسلم الحق في ذلك مادام قادراً عليه . ولا يفضل عالم ولا جماعة من العلماء على غيرهم في كل بلاد الاسلام الواسعة ، فيما يتعلق بتقرير العقيدة ووضع التشريـع .

ومنذ عهد الامويين، لكن خصوصاً في عهد العباسيين ، كثر الذين اشتغلوا بهذه الامور الدينية ، في الامصار الكبرى للاسلام ، سواء في الجزيرة العربية والشام والعراق . وهؤلاء الرجال ، وكانوا عرباً ، او من الشام او الفرس خصوصاً ، أظهروا في هذا العمل الجليل خصائص عقولهم وثمـار علومهم ، وأحياناً روح تحزبهم .

ويمكن ان نتصور ان هذا العمل القائم على تفسير القرآن ونقد الحديث

والذي سيصدر عنه العقائد والتشريع الاسلامي ، قد استمر لاجيال عديدة ووسط خلافات في الرأي حامية ومعارضات عنيفة .

وهذا الجزء من التاريخ الديني للقرون الاولى للاسلام ، الذي القى العلم الاوربي (الاستشراق) الضوء عليه ، وعرضه في بعض الكتب التي أشرنا اليها في المراجع ـ هو الذي سنعرضه الآن بإيجاز .

ب ـ العقائد

حينما أقام العباسيون دولتهم في بغداد سنة ٧٥٦، رأوا ـ بخلاف أسلافهم الامويين في دمشق ـ ان يُقَوّوا سلطانهم بالاستناد الى الدين . فشجعوا العلماء والمتكلمين .

وبتعضيد من الخلفاء ، ترجمت الكتب اليونانية الى العربية . فبهرت الفلسفة اليونانية العقول المستنيرة وفتحت أمامها آفاقاً جديدة، وزودت المناهج والعلوم والمنطق اليوناني هؤلاء العلماء والمتكلمين المسلمين بعناصر جديدة في علمهم ومناقشاتهم . وهكذا أفاد العالم الاسلامي ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد) من اليونان القديمة في ايجاد « نهضة » واسعة للدراسات الدينية .

هنالك صار « علم الإلهيات » و « علم التوحيد » بعد تعميقها بالمناهج الجديدة ـ علم « الكلام » . والمتكلم هو اللاهوتي . وبحسب تعريف جولدتسيهر : « المتكلم هو الذي يتولى بالحجاج المنطقي مادة من مواد الايمان، أو مسألة متنازعاً عليها من مسائل العقيدة ، وذلك بإيراد البراهين النظرية على أثبات القضية التي يسوقها » ، ثم دل هذا الاصطلاح فيما بعد على من « يرتبون الأدلة العقلية على الأمور المسلمة تسليماً من جانب الايمان ، ويخوض فيها ، ويصوغها في صيغ تجعلها مقبولة.. » .

هنالك قام النزاع بين جماعتين كبيرتين من المتكلمين المسلمين ، جماعة « العقليين » ويعرفون باسم « المعتزلة »، وجماعة « النقليين » ؛ وكل جماعة منهما تفرقت الى فرق عديدة تتميز بعضها من بعض ، في داخل كل جماعة ، بنقط خلاف فرعية .

والنقليون ، أو أهل النقل ، أو أصحاب الحديث – نظراً الى سوء استخدامهم للأحاديث – لا يأخذون إلا بما ورد به النقل . والقرآن ، وهو المصدر الأول ، هم يفسرونه تفسيراً حرفياً ، ولا يأخذون بالمجاز والرموز . ويولون الأحاديث ثقة مفرطة – ويقبلونها بأقل درجة من النقد – وكذلك اجماع العلماء المستند الى « الأصول » . ودور العقل الفردي عندهم ضئيل جداً ، وما العقل عندهم إلا وسيلة للتفسير الحرفي ، لا المجازي ، لهذه « الأصول » . وكانت مدارس المدينة المنوّرة أشد المدارس تمسكاً بالأحاديث والنقل .

أما العقليون ، أو أهل العقل ، فقد كانوا يستخدمون العقل في فهم مصادر الدين ، وفي كل الأمور ، ويرفعونه الى مرتبة المصدر الحقيقي للحقائق الدينية . وفي نفس الوقت يخضعون الحديث لنقد شديد جداً . وفي العراق وجدت مراكز النزعة العقلية الأشد حماسة .

غير ان اسم « العقليين » حين يطلق على هؤلاء المتكلمين ينبغي ألا يجعلنا نحسب أنهم كانوا متحررين في أفكارهم الدينية ولو أقل تحرر . لقد كانوا على العكس من ذلك متمسكين كل التمسك. فعندهم ان من لم يبحث عن الله بالعقل، ومن يتعلق فقط بالمعنى الظاهر لنص القرآن ، ليس مؤمنا حقيقياً ؛ إذ ينتهي بأن يصف الله بصفات متميزة من ذاته، ثم تصوره على شكل إنساني؛ وينتهي الى الشرك والتشبيه . فهو إذن كافر تجب محاربته بغير رحمة ، كما سيفعل الموحدون في المغرب في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادى) مع المرابطين ، وسنرى ذلك في الكتاب التالي .

وبين الأمور العديدة التي تنازعت فيهـا الفرق العقلية والفرق النقلية فيما يتصل بالعقائد ، ثم خصوصاً ثلاث مسائل تظهر ما بينها من خلاف شاسع :

١ — هل ما يفعله الانسان ، من خير أو شر ، قـد قدّره الله مقدماً ؟ أو أن للإنسان حرية الفعل بإرادته ؟

وهذه المسألة — وليست خاصة بالإسلام وحده — المتعلقة بالجبر وحريـة الارادة ، في القرآن من الآيات ما يؤيد فيهـا كلا الاتجاهين . ولهذا ظهرت الصعوبة في تفسير هذه الآيات والمقصود منها حقاً من أجل تحديد مضمون العقيدة فيها .

وكان من الطبيعي في البداية ان يفهم المؤمنون ان الاسلام هو « الاسلام التام لارادة الله » ، اي التسليم لقضائـه وقدره ، ونعني الارادة الانسانية والاختيار . ولكن في العصر الأموي تبيّن أن القضاء والقدر المطلقين لا يمكن الاقرار بهما . فكيف يمكن القول بالقدر المطلق وعدم مسئوليـة الانسان عن أفعاله يوم الحساب ؟ ان كان الانسان سيسأل عن افعاله ، فسيكون من الظلم أن يعاقب الله المذنب الذي قدر الله عليـه الذنب : والذين فكروا هكذا وكانوا يقولون ، لا بنفي القدر، بل بتحديده ، سموا باسم القدرية . وقد رأوا ان أفعال الانسان مستبعدة من عقيدة القضاء والقدر ، وان الانسان مسئول عن أفعاله لانه حرّ الارادة . وفي مقابل القدريـة كان الجبرية او القائلون بالجبر ، أعني بأن الله قد قدر كل شيء على الانسان تقديراً سابقاً .

واستمر التعارض وقتاً طويلا بين القدرية والجبرية في الشرق الاسلامي . وهذا التعارض المذهبي لم يكن بغير تشابه مع التعارض بين الجنسينيين Jansénistes والمولينا ويين Molinistes في القرن السابع عشر ، وهذا التعارض الاخير قـد حاولت حله مدرسة الدومينكان التوماوية وذلك بالوقوف على مسافة متساوية من كلا القولين المتعارضين: اللطف الالهي مقدر أو غير مقدّر.

وكما يقول أغناطيوس جولدتسيهر: « لا يُعَبِّر مذهب القدرية عن احتجاج العقل ضد العقيدة ، بل عن صوت الضمير الديني وقد ارتفع ضد التصوير غير اللائق للموجود الالهي في ذاته وفي علاقاته مع الدوافع الدينية لعبيده » .

ومسألة القدر أو القضاء السابق هذه تناولها المعتزلة ، خصوصاً معتزلة بغداد ، في العصر العباسي . ودافعوا عن حرية الارادة ضد الاستسلام للمشيئة الالهية ، هذا الاستسلام المتمثل في القول بأن الله قدر أفعال المخلوقات تقديراً سابقاً . « ان الله عادل وخير ، هكذا كانوا يقولون ، وإذا سمح بأن يلقي المؤمنون الصالحون مصائب لا يستحقونها في هذه الدنيا ، فإنه سيضاعف لهم الاجر في الحياة الآخرة . إن الله لا يضل الأشرار ، بل يتركهم لضلالهم ، ويعاقبهم عليه في يوم الحساب » (جودفروا ديومبين) .

وكان النقليون يأخذون بالجبرية ، ولكن بعض فرقهم قالت بمذهب القدرية .

وسنرى كيف أخذ أهل السنة والجماعة في الاسلام بمذهب وسط ، وذلك في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

٢ ـ ما طبيعة الله وصفاته ؟ هل هي أقانيم قائمة به ؟ ذلك هو الموضوع الثاني للمنازعات .

أما أصحاب النقل المتشددون ، مثل أهل المدينة ، فقد رأوا خطراً بالغاً في الخروج عن العقائد والقواعد التي قال بها السلف من المسلمين الاوائل . ولذا ينبغي عدم التعمق في معاني النصوص خوفاً من زعزعة قواعد الايمان . وعندهم فيما يتصل بهذه المسألة ان الواجب أن نؤمن بالله « بلا كيف ولا تشبيه » ، أي دون ان نحاول أن نعرف كيف هو ، ودون أن نشبهه بشيء من مخلوقاته .

لكن ضرورة تعمق فكرة الألوهية وذات الله ، منذ أن أثارها أصحاب

العقل ، فرضت نفسها على اهتمام كل المتكلمين المسلمين ، سواء منهم المتمسكون بمذهب السلف والداعون الى الاصلاح .

لقد ورد في كثير من آي القرآن أن الله يرى ويسمع ويستوى على العرش ويغضب الخ... فهل ينبغي كما يقول العقليون ، أن نرى في ذلك مجرد صور ومجازات ؟ أو نأخذ بالمعنى الظاهر فنقول إن لله عيوناً يبصر بها وآذاناً يسمع بها ... وبالجملة له شكل إنساني ؟

أما أصحاب النقل في المشرق ، وكبار مؤسسي المذاهب السنية ، مثل مالك وابن حنبل ، فلم يكن لديهم غير جواب واحد عن هذا السؤال ، ألا وهو : يجب ألا نحاول معرفة ذات الله بالعقل ، ويجب ألا نشبهه بشيء من خلقه .

ولكن لله في الإسلام صفات وردت في القرآن وفي الحديث النبوي ، تدل عليها أسماء الله الحسنى ، وعدتها تسعة وتسعون اسماً . والمتكلمون يضعون لله صفات بحسب هذه الأسماء .

فهل ننظر الى هذه الصفات على أساس ان كل واحدة منها تشخص للألوهية على نحو الأقانيم في التثليث المسيحي ؟ أو نقول إنها عين الذات ؟

أما النقليون فيرون أن صفات الله متميزة عن ذات الله ؛ لأنها لو كانت من ذات الله ، لكان من الجائز توجيه الصلوات لهذه الصفة أو تلك من صفاته كما نوجهها لله ، وهذا محال .

أما العقليون فينكرون صفات الله ، من حيث هي « صفات » لا من حيث هي كيفيات إلهية ، سواء عُدّت هذه الصفات قائمة بعضها الى جانب بعض في الذات الالهية أو كانت أجزاء لا تتجزأ من هذه الذات. ويقولون إن الله موجود واحد أحد ، وإن ما ينسب اليه من كيفيات مثل القدرة والعلم والحياة الخ ليست غير توكيد لهذا التوحيد المطلق . أما عدّ الصفات نفسها موجودات

أزلية أبدية فمعناه جعلها أقانيم حقيقية ، وسيكون هـذا من الشرك ، أي إشراك ماهيات أزلية أبدية مع الله ، كما يفعل النصارى في تثليثهم وجعل الله ذا تسعة وتسعين أقنوماً (أي شخصاً) . ومثل هذا القول كان في نظرهم كفراً يضاهي قول النصارى . ومثل هذا الرأي لو اتخذ تطبيقاً عملياً عند رجل قوي الإرادة ، مثلما سيكونه ابن تومرت في بلاد المغرب في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، مؤسس دولة الموحدين ، الذي جعل منه شارة للدولة ضد الحكومة القائمة ، فإن الهجوم الذي سيوجهه ضد هذه الحكومة اتخذ طابع الجهاد .

ومن هنا يتبين لنا لماذا اشتدّ النزاع بين العقليين والنقليين في هذه المسألة المتعلقة بصفات الله وذاته . فالعقليون قالوا بالتوحيد المطلق والتجريد التام لذاته بحيث لا يمكن أن يبلغها الإدراك ، وبتمييز الله تمييزاً تاماً ، في ذاته وصفاته ، من مخلوقاته وعبيده ، بينما خصومهم النقليون أفضوا الى التجسيم والتشبيه لله بمخلوقاته وذلك بقولهم بصفات هي غير ذاته .

٣ — وموضوع ثالث للمناقشة والنزاع هو مسألة خلق القرآن . هل القرآن مخلوق ، خلقه الله في وقت معين ؟ أو هو قديم قدم الله وبالتالي غير مخلوق ، ومنبعث من الذات ؟

أما النقليون فقالوا إن الكلام ، مثل العلم ومثل الحياة ، صفة قديمة (أزلية أبدية) من صفات الله ؛ فكلام الله إذن (القرآن) قديم . وإذن فالقرآن كلام الله غير مخلوق ؛ وهو يمثل بنصه وكلماته وحروفه نفسها ، سواء في نسخ هذا « الكتاب » الإلهي ، أو في فم قارئه المؤمن ، — نقول إنه يمثل َنفَس الله ، وهو مثله قديم سرمدي غير مخلوق . وهذا الاعتقاد هو الذي انتصر واستمر الرأي السائد في الإسلام طوال العصور حتى اليوم .

أما العقليون فكانوا منطقيين مع مذهبهم في عدم اثبات صفات لله هي غير

الذات ، ولهذا أنكروا صفة الكلام . وعندهم أن القرآن ليس نفس كلام الله ولكي يفسروا العقيدة القائلة بأن القرآن هو مع ذلك يعبر عن إرادة الله ، يبرهنون هكذا : القول بأن الله يتكلم معناه ان الله يخلق موجوداً قادراً على الكلام يكلفه بتوصيل إرادته الى الأنبياء . وهكذا كان الأمر بالنسبة الى القرآن ، فالقرآن إذن ليس قديماً ، بل هو مخلوق مثل الموجود المكلّف بإبلاغه .

وكل هذا يمكن أن يعطي فكرة عن النزعة الى التدقيق والتفيقه التي سخرها المتكلمون في بيان آرائهم ، وعن المعارضات العنيفة المذهبية بين هؤلاء الناس الذين حاولوا تحديد عقائد الإسلام ، حاسبين أنفسهم المنظمين لهذا الدين .

وطبعاً لم تكن هذه المنازعات والمناقشات محصورة بين جدران مدارسهم وحلقاتهم ، بل أثارت أيضاً اهتمام النفوس وتابعها الخلفاء العباسيون أنفسهم بانتباه ، وناصروا فريقاً على فريق واستخدموا بطش السلطة للتنكيل بالفريق المضاد لاتجاههم ، بحيث كان يقع أحياناً اضطهاد العقليين للنقليين ، وأحياناً أخرى العكس ، بحسب اتجاه الخليفة في الوقت .

وهذه الأحزاب الدينيةالتي زعمت كلها أنها إنما تعمل لإقرارالسنة الصحيحة لم تنحصر في مدن المشرق الإسلامي ، بل كان لها أنصارها في كل بلادالإسلام وطوال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) كان في أفريقية ، تحت حكم الأغالبة ، نقليون متحمسون، وعقليون ، في المدن الكبرى ، وخصوصاً القيروان. وإذا تصفحنا كتب التراجم لعلماء هذه الفترة، مثل كتاب «طبقات علماء أفريقية » لأبي العرب وكتاب محمد بن الحارث الخشني في «علماءأفريقية» فإننا نجد رجالا من كلا الفريقين . وكان الولاة يتأثرون بالخلافة في بغداد متبعين آراء الخلفاء في الأمور الدينية ؛ وقد عين بعضهم قاضياً من العقليين (المعتزلة) القائلين بخلق القرآن ، تلك البدعة كما يقول المؤلفون المتأخرون . لكن هنا

كما في المشرق ، بل وأكثر مما في المشرق ، كان الجمهور – وهو غير ميسّر للأنظار العقائدية – بفطرته يميل الى مذهب النقليين وينكر مذهب المعتزلة ويرى فيه بدعة خالصة [1] .

وبالجملة فان تصور المسلم البسيط في هذا الميدان – وسنرى ذلك أيضاً بالنسبة الى تطور التصرف الاسلامي – هو الذي أفضى بعلماء الكلام والفقهاء الى الأخذ بالرأي الوسط الذي يوفق بين الأطراف .

ومن بين علماء الكلام هؤلاء نقتصر هنا على ذكر أبي الحسن الأشعري (المتوفي سنة ٩٣٥ م) الذي كان له تأثير هائل في المشرق، ومذهبه هو الذي ألهم المصلح ابن تومرت ، مهدي الموحدين في المغرب .

لم يشأ الأشعري أن يأخذ بمذهب النقليين الضيّق ، ولكنه سعى الى القضاء على ما في مذهب العقليين ، أعني المعتزلة ، من خطورة، متمسكاً بمواد السنة الخالصة . ودون الدخول في تفاصيل عن آراء الأشعري ومؤلفاته ، وهي معروفة في دراسات خاصة أشارت اليها « دائرة المعارف الاسلامية » في المواد : الأشعري ، الله ، قدر ، قدرية الخ ... ، سنجتزي بذكر الآراء التي قال بها ذلك العالم المتكلم الذي عاش في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وقال بها أتباعه ، وذلك في المسائل التي فحصنا عنها والتي انقسم العالم الاسلامي حيالها انقساماً عميقاً .

فيما يتعلق بحرية الارادة ، نجد مذهب الأشعري والأشاعرة غير صريح ولا محدود . وخلاصته أن الفعل لله ، وللعبد الاكتساب ؛ فالله هو الخالق

---

(١) في عهد المأمون والمعتصم والواثق كان للمعتزلة اليد العليا في الدوائر الحاكمة في بغداد ، وكان لهم أنصارهم في القيروان ؛ لكن في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بمجيء المتوكل للخلافه (٨٤٦ – ٨٦١ م) انقلبت الآية وصارت لاهل السنة والجماعة (النقليين) الغلبة في المشرق والمغرب .

للأفعال، والعبد الذي كان محلا لهذه الأفعال يكتسبها فقط . وبهذا الاكتساب يصير الانسان مسئولا عن أفعاله ، خيرة كانت أو شريرة .

كذلك وقف الأشعري موقفاً وسطاً لا يقل غموضاً عن موقفه الأول هذا في مسألة ذات الله وصفاته ، ولكن موقفه أقرب ما يكون الى موقف النقليين وخلاصته ان الصفات قائمة بالله، قائمة بذات الله وبالتالي هي قديمة مثله؛ لكنها ليست إياه ولا غيره .

أما عن مسأله خلق القرآن فرأى الأشاعرة – وبه قال أهل السنة والجماعة – هو ان القرآن قديم لأنه كلام الله . ولم يكن في وسع أهل السنة أن يقولوا بغير هذا .

جـ – التشريع

كل النظم في الاسلام تصدر عن أصول الدين – القرآن والحديث – ، ونفس العلماء هم الذين قاموا بتحديد العقائد وتحديد الفروض الدينية والتشريع المدني والسياسي والاجتماعي .

وقد رأينا ما أدى اليه تقرير العقائد في المذاهب المختلفة في المشرق من خلافات في المنهج والرأي. وأدى الاختلاف في طريقة العمل (مدى استخدام العقل أو الرأي الشخصي) بين الفقهاء المسلمين الى اختلافات في الحلول .

والتشريع الديني يسمى « الشرع » أو « الشريعة » ، وعلم الشريعة يسمى « علم الفقه » ، ومن هنا جاء اسم فقيه (والجمع : فقهاء) للدلالة على من يقرر الاحكام الشرعية أو يطبقها .

والفقه بدوره يشتمل على علمين : « علم نقلي » و « علم عقلي » .

ذلك أن مصادر التشريع الاسلامي هي القرآن والحديث ، ولهذا يجب على الفقيه أن يستخدم هذين المصدرين . لكن تبيّن منذ البداية أن العناصر التي يشتملان عليها غير كافية للوفاء بكل مطالب الحياة الدينية والعدالة : ومن هنا وجب اللجوء الى « الظن » أو « الرأي » ، والى « القياس » ، أو استلهام العرف الجارى في الجماعة — أي ما يمكن أن يسمى بالقانون العرفي — والاخذ به عن طريق « الإجماع » أي اتفاق الفقهاء .

ومن هنا ندرك أن هذا العنصر الاخير الداخل في التشريع سمح بادخال معطيات غريبة عن الاسلام ، وذلك بالبحث عن أفضل تكيُّف مع الموقف ، ويسمى هذا « بالاستحسان » ، ويكون أفضل مما تقضي به السُّنة الإسلامية .

وقد رأينا أنه فيما يتعلق بالعقائد ، تأثر المتكلمون ، ابتداء من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) ، بالعلوم والمناهج اليونانية والبيزنطية ، وكان الامر كذلك أيضاً بالنسبة الى التشريع . ومنذ ذلك العصر صار للقانون الروماني تأثير كبير على التشريع الإسلامي ...

وفي أيام العباسيين خصوصاً تم أكبر نشاط فيما يتعلق بوضع التشريع ، كما هي الحال أيضاً بالنسبة الى العقيدة . وفي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وبداية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تمت الغلبة للفقه والفقهاء .

وكانت أهم مراكز الدراسات الفقهية — وكذلك الكلامية — ثلاثة : الحجاز ، وخصوصاً في المدينة ، والشام في دمشق ، والعراق في الكوفة والبصرة وبغداد .

والى مدرسة الحجاز يعود أقدم كتاب في الفقه الإسلامي السُّني بقي لدينا ألا وهو « موطأ » الإمام مالك بن أنس (المتوفي سنة ٧٩٥ م) وكان يعلِّم في المدينة واليه ينسب المذهب المالكي . كان مالك نقلياً متحمساً ، ولم يتحمس

للقياس ، ويلوح أنه أسف في أخريات عمره على إعطاء «الرأي» نصيباً كبيراً في تكوين مذهبه ، وهو يلتزم بالمعنى الحرفي للقرآن قدر المستطاع ، وكذلك بنص الحديث ويستلهم دائماً ما جرى عليه الناس في المدينة .

وانتقل مذهب مالك الى أفريقية (تونس) في عهد الولاة الأغالبة الاوائل ووجد نصيراً عظيماً في شخص سحنون العظيم (المتوفي سنة ٨٥٥ م) ؛ وبفضل هذا العالم كان انتصار مذهب مالك في المغرب مؤكداً الى حد كبير . ولا يزال هو المذهب السائد في الشمال الافريقي وفي كل أنحـــاء أفريقية الوسطى والغربية . وفي الجامعات كما في أبسط الزوايا لا يكاد يدرس غير كتابين لرجلين من علماء المالكية ، وهذان الكتابان يُدرسان ويُشرحان للطلاب الذين يتخصصون في الفقه .

أحد هذين الكتابين المختصرين في الفقه هو «الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني (المتوفى حوالي سنة ٩٩٦ م) . وهي نص سهـل القراءة يصلح للمبتدئين في الفقه .

والكتاب الآخر هو « مختصر » خليل ابن إسحق (المتوفى سنة ١٣٦٥ م أو سنة ١٣٧٤ م) ، وهو مختصر تعليمي شديد الإيجاز ، وبالتالي غامض ، في الفقه المالكي ، وكثير من الطلاب يحفظه عن ظهر قلب . وقد وضعت عليه شروح وحواشٍ عديدة ومستفيضة؛ ويُعد العمدة في الفقه عند الفقهاء والقضاة المغاربة . والقضاة المسلمون في الشمال الأفريقي يستندون في أحكامهم الى هذا « المختصر » خصوصاً .

وإذا قيل إن مذهب مالك ليس أشد محافظة ، ولا تقلية من مذهب أبي حنيفة – الذي سنتكلم عنه بعد قليل – وهو قول ليس مؤكداً، فيمكن على الاقل ان نقرر أنه أقل تحرراً من المذهب الحنفي بكثير جداً .

وفي الشام أسس عبد الرحمن الاوزاعي مذهباً في الفقه أشرنا اليه من قبل.

وقد عاش الاوزاعي في دمشق وتوفي في بيروت سنة ٧٧٤ م ولا نعرف الكثير عن حياته ولا عن مذهبه الذي حل محله بسرعة في المشرق والمغرب والاندلس مذهبا أبي حنيفة ومالك . ولا نعلم شيئاً من مؤلفاته التي لم يبق لنا منها شيء.

وكما كان منتظراً كان العراق الارض المختارة للدراسات الفقهية في عصر تأسيس المذاهب الكبرى .

وفي نهاية الخلافة الاموية ظفر حفيد أحد الموالي الفرس ، وهو أبو حنيفة المتوفى سنة ٧٦٧م ، بمكانة عظيمة في الدراسات الفقهية والدينية. وقد كوّن في مسقط رأسه ، الكوفـــة ، تلاميذ نابهين ومدرسة في الفقه بقيت ذائعة الصيت . ولكن دراساته وتعليمه لم تمنعه من ممارسة مهنة الاتجار في الأقمشة، مما يسّر له حياة مستقلة ميسورة . ومذهبه — وهو احد المذاهب الأربعـة التي بقيت حتى اليوم — يتميز باتساع النظرة في تفسير المصادر (القرآن والسنة) وبالتحرر الذي لا نجده في المذاهب الأخرى .

وهذه المذاهب المختلفة تتميز بعضها من بعض بالمدى الذي يذهبون اليه في استعمال « القياس » و«الرأي»، في تفسير القرآن وسُنّة الرسول . ومدارس الحجاز لم تحرّم على نفسها استعمال الرأي ، لكنهـا استعملته بتحوط شديد جداً وخوف راجف ، بينما مدارس العراق أفسحت له مكانـاً واسعاً . وكل هذه المدارس (المذاهب) عدّت « الرأي » ضرورياً إذن في استعمال المصادر أو الأصول (القرآن والسنة) .

وبالنسبة الى النقليين المتشددين كان استعمال « الرأي » محـدوداً ، لأنهم كانوا يرون أن الشريعة مندرجة في الأصول .

ألم تكن الأحاديث تكملة كافية للقرآن ، وقد وُضع من الأحاديث الكثير؟ وهكذا قام « أصحاب الحديث » في مواجهة « أصحاب الرأي » كما قـــام التعارض في ميدان العقيدة بين النقليين والعقليين . ومع ذلك فقد كان النزاع

بين هؤلاء الاخيرين أشد وأعظم منه بين الفقهاء بعضهم وبعض .

والامام محمد الشافعي (المتوفى في فسطاط مصر سنة ٨٢٠م) وهو مؤسس مذهب مهم، قد قام في الفقه بدور الوسيط ما بين المذهبين المتعارضين(مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك) ، يشبه الدور الذي قام به أبو الحسن الاشعري في علم الكلام. لقد كان «الرأي» مستعملاً في كل المذاهب الفقهية بنصيب متفاوت من التحوط لكن على نحو ما يهوى كل واحد، وبالتالي بحسب الهوى واعتباطاً فجاء الشافعي ووضع القاعدة المنهجية لإستعمال الرأي ولإستعمال ما وردت به السُّنة [١].

وسعى لإبعاد العناصر الغريبة على سنّة الرسول — ابعادهـــا من الفقه الإسلامي .

هذا العالم الإمام ، الذي كان تلميذاً لمالك في المدينة ، عاش عيشة حافلة بالحركة ؛ ودرس كتب أصحاب المذهب الحنفي ودرّس الفقه في بغداد طوال عدة سنوات ، وفي القـاهرة . ومذهبه الفقهي ، وهو متضمن فيما تبقى من « كتاب الأم » وفي مؤلفات أتباعه، ظفر في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد) بنجاح منقطع النظير في العالم الإسلامي الشرقي . ولا يزال يتبع مذهبه حتى اليوم مسلمون في مختلف الاقطـار ، خصوصاً في مصر . ولكن لم يكن له أبداً أتباع في المغرب .

وأحد تلاميذه في بغداد ، وهو أحمد بن حنبل ، أسس مذهباً هو المذهب الحنبلي . وأحمد بن حنيل عربي الاصل ، ولد في بغداد ؛ وارتحل طلبـاً للعلم الى بلاد عديدة في الشرق الإسلامي ، وتابع من سنة ٨١٠ م الى سنة ٨١٣ م دروس الفقه وأصول الفقه التي كان يلقيها الإمام الشافعي .

---

(١) « الرسالة في علم أصول الفقه » للإمـام الشافعي كتاب في غاية الأهمية لدراسة الشريعة الاسلامية .

وابن حنبل متكلم بقدر ما هو فقيه ، ومخلص لسنّة الرسول ، وكان خصماً عنيداً للمعتزلة، هاجمهم بقلمه ولسانه. واضطهده الخليفة المأمون والخليفة المعتصم بالله ، وكانا من أنصار المعتزلة ، لكن المتوكل (المتوفى سنة ٨٦١م) ردّ اليه اعتباره ومكانته ، وكانت آراء المتوكل ضد آراء المعتزلة .

أما من ناحية العقيدة فقد عرض رأيه في مختلف كتبه ، وخصوصاً في « كتاب السُّنة ».؛ وكان خصماً لتأويل القرآن تأويلا مجازياً أو رمزياً .

وفي الفقه كان لآرائه وأجوبته على أسئلة تلاميذه تأثير كبير في المتشددين من أهل السنّة . وهذا هو أساس مذهبه . لكن ابن حنبل عُنيَ خصوصاً بجمع الحديث ، فجمع منها في «مسنده» حوالي ثلاثين ألفاً ، وقد حرّر « المسند » ابنه عبدالله بحسب توجيهات أبيه .

وقد بقي مذهبه حتى اليوم بين المذاهب الاربعة السارية الآن .

وابن حنبل يبدو النموذج الاكمل للمسلم الذي يسعى للاقتداء بسيرةالرسول والصحابة . والوهابية اليوم في البلاد العربية السعودية يتبعون مبادئه. والاهمية الكبرى التي يوليها للأحاديث ، حتى لو كانت مشكوكاً فيها ، من أجل وضع التشريع جعلت ابن حنبل لا يسمح بـ « الرأي » إلا في حالة الضرورة القصوى . وتوفي في بغداد سنة ٨٥٥م. لكن قبره ذهب به فيضان نهر الدجلة في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) .

ولنذكر أيضاً من بين مؤسسي المذاهب الفقهية ، داود بن علي الاصفهاني (المتوفى سنة ٨٨٣ م) وقد رفض «الرأي» رفضاً باتاً، واقتصر على«الظاهر» أي المعنى الظاهر للقرآن والحديث ، مستبعداً كل تأويل مجازي . ومن هنا سمي أصحابه باسم «الظاهرية» وأشهر أتباع مذهبه ابن حزم القرطبي (المتوفى سنة ١٠٦٤ م) .

والمدرسة الظاهرية لم يكن لها غير تأثير ضئيل في ميدان الفقه ووضع التشريع .

وهكذا فإنه خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد) قام مؤسسو المذاهب الفقهية، التي أتينا على ذكر أهمها، «بالاجتهاد» الضروري لايجاد منهج للعمل واستخدام هذا المنهج لاستخلاص التشريع الإسلامي السُّني من مصادر التشريع .

وقد وضع كل منهم مذهبه مستقلاً عن الآخر ووفقاً لاتجاهات شخصية مختلفة ، مفسحاً مجالا متفاوت السعة لتفسير المصادر (القرآن والسنَّة) أو تكملتها عند الحاجة .

وهكذا أقاموا المذاهب التي يجب اتباعها ، وسلموا نتائج أعمالهم في تحرير الشريعة الى أتباعهم وتلاميذهم . فلم يكن على هؤلاء الأخيرين إلا ان يعملوا ، بروح إمامهم ومؤسس مذهبهم ، على التصنيف التنظيمي لذلك التشريع — إذا لم يكن المؤسس قد قام بذلك بنفسه — وينكبُّوا ، لا على المصادر نفسها، القرآن والحديث ، بل على مؤلفات هؤلاء الأئمة في الفقه أو تلاميذهم الأوائل، كي يقدموا الى المؤمنين نظاماً تشريعياً متكاملا .

وعلم التطبيقات التشريعية يسمى « علم الفروع » .

ويقوم علم الفروع ، عند الأجيال التالية ، — وحتى اليوم — على دراسة مذهب الإمام وتدريسه ونشره ، ودراسة كتب كبار رجال المذهب ، وتصنيف كتب ومتون جديدة تعرض ، على نحو متفاوت الإيجاز ، لاستعمال الطلبة والقضاة ، مختلف أبواب الفقه الديني والمدني ، ووضع الشروح عليها والتقريرات المتفاوتة الاتساع والتعمق ، وفي كل مسألة فقهية تذكر آراء كبار رجال المذهب . فما الداعي بعد هذا إذن الى الرجوع الى مصادر التشريع ، الى القرآن والسنَّة، ما دام كبار الائمة ، مؤسسو المذاهب، قد قاموا بالرجوع

اليها عن علم وتقوى وإيمان، في زمان ومكان توافرت لهم فيها أصدق الوثائق؟

وهذا الرأي الأخير هو رأي النقليين ، وهو الذي ساد الاسلام ، خصوصاً في المغرب كما سنرى . ومع ذلك فإنه لم يوجد في العالم الاسلامي أية سلطة لها الصفة القانونية لوضع حد ، في هذا العصر أو ذاك ، لاجتهاد الفقهاء في استنباط التشريع من المصادر الأولى التي تتضمنه . ولم يوجد أي عائق عن استمرار الاجتهاد . ومع ذلك ، فإنه بعد آخر الأئمة الكبار ، وهو ابن حنبل يبدو أن الفقه ثبت نهائياً ، واستقر المذهب الفقهي والقاعدة الدينية والمدنية، واغلق باب الاجتهاد .

ذلك ان العالم الإسلامي في ذلك العصر القديم استشعر الخطر الذي يهدد الإسلام لو استمر العقليون في نقدهم للعقيدة . فكان لا بد من وضع حد لروح المعتزلة ومنهجها ؛ كذلك خيف من ان يؤدي ازدياد الأحاديث الموضوعة ، الى إفساد هذا المصدر المهم من مصادر التشريع .

وأمام هذا الخطر تم تفاهم ضمني واتفاق بين المؤمنين الصادقين من أهل السنّة والنقليين الخلّص ، لاغلاق الباب أمام كل محاولة جديدة لايجاد مذهب فقهي جديد يستلهم القرآن والحديث . ورد الفعل النقلي هذا في القرن الثالث (التاسع الميلادي)، وفي هذا الميدان الخطير ، كان نجاحه مؤكداً لانه اعتمد على تأييد الجمهور والخلفاء معاً .

وكان من الطبيعي ألا ينضم العقليون الى هذا الموقف. بل استمروا يتابعون أبحاثهم في العقائد وفي الشريعة، مؤكدين — وهذا أمر لا يستطيع ان ينكره عليهم أحد — ان التشريع يجب ان ينبثق باستمرار عن « الأصول » نفسها (القرآن والسنّة) ، ومن تفسير العلماء لها . وليس هناك اي مبرّر لاغلاق باب الاجتهاد ، وعلم « الأصول » لا يمكن ان يقف عند حد ينتهي اليه ؛ وكل من لديه القدرة والوسيلة والعلم يجب عليه ان يواصل هذه الدراسات وان

يسهم باجتهاده في البحث عن المذهب الحق وشريعة الله ورسوله ، في ايمان وثيق بالتوحيد .

وسنرى ان هذه الافكار هي التي عمل الموحدون ، ملبين نداء زعيمهم المهدي ابن تومرت ، على جعلها تنتصر في المغرب بقوة السلاح . وسيحملون حملة شعواء على حكومة المرابطين والجمهور ، باسم التوحيد، والفقهاء المالكية في هذه البلاد ، ابتغاء إحياء علم « الاصول » الذي ُهجر منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) .

وحركة الموحدين ، التي لن تستمر أكثر من قرن ، كانت آخر واهم مظهر لحيوية النزعة العقلية في الاسلام . وابتداء من مستهل القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) سيعود المغرب الى المذهب المالكي ولن يتركه َعوْضُ حتى اليوم .

ومن هنا اتخذ العالم الاسلامي السني فقه المذاهب الاربعة التي يحمل كل منها إسم مؤسسه :

المذهب الحنفي، وقد اتبعه الترك، والمسلمون في آسيا الوسطى وفي الهند؛

المذهب الشافعي ، وهو متبع في مصر وجنوب الجزيرة العربية ، واندونيسيا وافريقية الشرقية ؛

المذهب المالكي ، وهو متبع في مصر العليا (الصعيد) ، والمغرب ، وافريقية الغربية والسودان ؛

المذهب الحنبلي ، وكان له أتباع كثيرون حتى القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) في العراق ، ومصر ، والشام وفلسطين، لكنه اليوم اقتصر على بلاد العرب السعودية (الحجاز ونجد والبلاد المجاورة) .

والخلافات بين هذه المذاهب لا تتعلق الا بنقط جزئية تفصيلية بَيَّنها فقيه

مصري من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) في كتابه «ميزان الشرع » . وهذا لا يمنع من انه على الرغم من انه من المقرر عاماً عند أهل السنّة ان لكل مسلم أن يتبع ما يشاء من المذاهب الفقهية وان يتحول من أي مذهب الى أي مذهب آخر في الفقه ، اذا شاء ، فان غالبية أهل السنة لا ينظرون بعين الرضا الى توحيد التشريع بمزيج يوفق بين المذاهب الاربعة .

واذن فالتشريع الديني في الاسلام السُنّي – وكذلك التشريع المدني، وهو أيضاً شرعي – لم يتوحد أبداً .

أما في المغرب ، وقد كان مسرحاً لمناقشات حامية وتعارض بين مذهب العقليين ومذهب النقليين ، فقد كانت السيطرة في النهاية للنقليين والمالكية ، الذين أعطوا للسنية في أرض الاسلام هذه ، معيارها الدائم الذي لم تستطع الثورات المبتدعة او العقلية ان تقضي عليه .

وهكذا كان الاسلام السني منقسماً الى مذاهب ، وانقسم على نحو أشد خطورة بواسطة الفِرق التي ظهرت منذ وقت مبكر في هذا الدين . وأهم هذه الفرق أو الانقسامات التي وردت الى المغرب : الخارجية (الخوارج) والشيعة . ولهذا يخلق بنا ان ننظر ماذا كانت هذه الفرق وكيف جذبت اليها البربر ولماذا .

الفصل الرابع

الفرق الاسلامية : الخوارج والشيعة

*

المراجع

أ – عن الخوارج :

١ – المصادر الإسلامية :

أطفيش (محمد) : «رسالة شافية في بعض التواريخ» ، الجزائر ، سنة ١٢٩٩

البرّادي : « كتاب الجواهر المنتقاة » ، القاهرة ، سنة ١٣٠٢ .

الجيطالي : « قناطر الخيرات » ، في ٣ مجلدات ، القاهرة سنة ١٣٠٧ .

الجيطالي : « قواعد الاسلام » (« عقيدة ») مع شرح ، القاهرة بدون تاريخ .

ابن حزم : « الفِصَل في الملل » ، القاهرة ، ٣ مجلدات ، سنة ١٣١٧ .

السالمي (عبدالله) : « كتاب اللمع » ، القاهرة ، سنة ١٣٢٦ .

الشمّاخي : « كتاب السِّيَر » ، القاهرة ، سنة ١٣٠١ .

الشمّاخي : « أصول الديانات » (مع شرح الثلاثي) ، القـــاهرة ، سنة ١٣٠٤ .

الشهرستاني : « الملل والنحل » ، نشرة كيورتن ، لندن سنة ١٨٤٦ .

النفوسي (عبدالله) : « رسالة ُسلـّم العـــامة والمبتدئين الى معرفة أئمة الدين » ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ .

النويري : « نهاية الأرب » (وكذلك سائر المؤرخين السُّنة) .

الورجلاني : « كتاب الدليل لأهل العقول » ، القـاهرة ، طبـع حجر ، بدون تاريخ .

ب — المصادر الأوروبية :

Allouche, *Deux épîtres de théologie abadite,* Paris, 1936 (H.).

Brünnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden,* Leiden, 1884.

E. Doutté, *L'Islam algérien en 1900,* Alger, 1900.

Dozy, *Histoire des Musulmane d'Espagne,* t. I.

E. F. Gautier, *Mœurs et Coutumes des Musulmans,* Paris, 1931.

A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzâb.*

A. S. Halkin, *Moslim Schisms and Sects* (ترجمة كتاب الفرق للبغدادي) 1935.

H. Lammens, *Etude sur le règne du Calife Mo'awiya 1er.*

Levi Della Vida, *Khârîdjites & Al-Sufriya,* in *E.I.*

Lewicki (Tudensz), *Une chronique ibâdite,* Paris, 1934 *(R.E.I.).*

Lewicki (Tudensz), *Mélanges berbères-ibâdites,* Paris 1936 *(R.E.I.).*

Lewicki (Tudensz), *Nakkâr,* dans *E.I.*

G. Marcy, *Le Dieu des Abâdites et des Bargwâta.* Paris, 1936 (H.)

Masqueray, *Chronique d'Abou Zakarya,* Alger, 1878.

M. Mercier, *La civilisation urbaine au Mzab,* Alger, 1922.

Motylinski (De Cassalanti), *Bibliographie du Mzab,* Alger, 1885 (B.C.A.)

Motylinski, *L'Aqida des Abadhites,* Alger, 1905 *(Rec. de Textes et de Mém., publ. à l'occasion du XIVe Congrès des orientalistes).*

Motylinski, ***Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams rostémides de Tahert,*** **éd. et trad., Paris, 1907** ***(Actes du XIVe Cong. des Orient.).***

Motylinski, ***Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites,*** **Alger, 1905,** ***(R. A.).***

C. A. Nallino, ***Rapporti fra la dogmatica mu'tazilîtâe quella degli Ibâdîti...*** **Rome, 1916** ***(R.S.O.).***

O. Rescher, ***Die Charidschitenkapitel aus dem Kamil,*** **Stuttgart, 1922.**

Sachau, ***Neber die religiösen Anschauungen der ibaditischen Mohammedaner in 'Oman und Ostafrika,*** **Berlin, 1899.**

J. Wellhansen, ***Die religiös-politischen Oppositionspartein in alten Islam,*** **Berlin, 1901.**

Zmogorzewski, ***Bio-Bibliographie ibâdite-wahbite.***

ويضاف الى هذا الثبت ، الاخبار المتناثرة في كتب التاريخ الكبرى (الطبري ، البلاذري ، الخ) عن صدر الإسلام وبعض مقالات المجلات، مثل مقالات ليفي دلاڤيدا ونلينو في « مجلة الدراسات الشرقيــــة » ***R.S.O.*** المجلدات ٦ ، ٧ ، ٨ وغيرها .

٢ ـ عن الشيعة الفاطميين :

أ ـ المصادر الاسلامية :

نجد معلومات مفيدة عن الشيعة لدى المؤلفين السنّة مثل المؤلف المجهول لكتاب « الاستبصار » (ترجمة فانيان ، ص ١٦٧ وما بعدها) ، ابن الاثير « الكامل » (ترجمة فانيان ***Annales*** ص ٢٧٢ وما يتلوها) ، ابن خلدون « كتاب العبر » ، في مواضع مختلفة ، ابن خلكان ، « الوفيـــات » ، في مواضع متفرقة ، ابن عذاري : « البيان المُغرِب » (ترجمة فانيان ص ١٦٣ وما يتلوها) ، الخ ... وكذلك راجع :

البحراني (يوسف) : « الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة »، ٦ مجلدات ، طهران سنة ١٣١٥ ـ ١٣١٧ .

بحر العلوم (محمد) : « فوائد فقهيـــة » ، مع شرح محسن الخادمي ، طهران ، ١٢٧١ .

جارالله (موسى) : « الوشيعة في نقد عقائد الشيعة » القاهرة ، ١٣٥٥ .

ابن حماد : « أخبـــار ملوك بني عبيد وسيرتهم » ، نشره وترجمـــه فون‌درهايدن ، الجزائر – باريس ، سنة ١٩٢٧ (وراجع J. A. ١٨٨٥ حـ ١ ص ٥٢٩) .

عبد الرزاق الحسني : « تاريخ الشيعة السعيدة » ، سنه ١٣٥٢ / ١٩٣٣ .

العاملي (حسن) : « معالم الدين وملاذ المجتهدين في اصول الدين » ، طهران ، سنة ١٢٧٧ ، الخ ، تبريز ، سنة ١٢٧٣ ، لكنو ، ١٣٠١ هـ .

الخادمي (أسد الله) : « مقابس الانوار ونفائس الاسرار في أحكام النبي وعترته الاطهار » طهران ، ١٣٢٢ .

المقريزي ، ترجمة كاترمير بعنـــوان ***Hist. des Sultans Mameluks*** باريس ، ١٨٤٥ ، حـ ١ ص ١٢٢ – ١٢٩ .

النوبختي : « فِرَق الشيعة » ، نشرة هلموت رتر، ليبتسك ، ١٩٣١ .

اليمني : « أنباء الزمن في أخبار اليمن » (عن الزيدية وأوليتهـــا) ، برلين ١٩٣٦ .

ب) المصادر الاوربية :

نحيل أولاً الى ثبت المراجـــع الذي وضعه ر. اشتروطمن في ذيل مادة : « شيعة » في «دائرة المعارف الاسلامية» ، والذي وضعه جريف **Graefe** تحت مادة : « الفاطميون » في « دائرة المعارف الاسلامية » ؛ وكذلك ثبت المراجع الذي وضعه لويس ماسينيون في مقال له في « دراسات شرقية مهداة

الى الاستاذ براون » ، وعنوان مقال ماسينيون هو : « مجمل ثبت مراجع عن القرامطة » ، ١٩٢٢ . ثم راجع :

E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane,* Paris, 1903.

Edw. G. Browne, *Materials for the study of the Bâbi,* Cambridge, 1918.

Chambers Seelye, *Moslim Shisms and Sects,* by Abu Mansûr al-Baghdâdî, part I, trad. New-York, 1920.

D. M. Donaldson, *The shi'ite religion, a History of Islam in Persia and 'Irak,* London, 1933.

H. Dreyfus, *Essai sur le Behâïsme: son histoire, sa portée sociale,* n. éd., Paris, 1934.

Isr. Friedländer, *The haterodoxies of the Schiites according to Ibn Hazm,* New-Haven, 1909 (J. of the amer. orient. soc., XVII, XXIX)

A. De Gobineau, *Trois ans en Perse,* Paris, 1867.

De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn,* 2e éd. Leyae, 1886.

Ph. K. Hitti, *The Origins of the Druze, people and religion,* New York, 1928.

Cl. Huart, *La religion de Bâb,* Paris, 1889.

W. Ivanow, *Isma'îliya,* in E.I., suppl. p. 105-109.

Nicholson, *The establishment of the fatemite dynastie in Africa* Tübingen, 1840.

O 'Zeary, *A short History of the Fatimide Khalifate,* London, 1923.

J. R. Richards, *The Religion of the Behâ'is,* London, 1932

H. Rœmer, *Die Babi-Behâï,* Potsdam, 1912.

De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes,* 2 vol., Paris, 1838.

R. Strothmann, *Der Kultus der Zaïditen,* Strasbourg, 1912.

R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaïditen,* Berlin, 1912.

C. Van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen,* Leiden, 1919.

Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen,* Göttingen.

وعن عبيدالله وثورة « صاحب الحمار » راجع أيضاً « المجلة الآسيوية » ١٨٥٤ و « المجلة الافريقية » ﺣ ١٢ ص ٤٦٠ ، ﺣ ١٣ ص ٤٢٥ .

أ) الخوارج أو الخارجية

وُلِدَت حركة الخوارج في الشرق، شأنها شأن الاسلام السُّني الذي تحت لوائه فتح العرب الشمال الأفريقي ، وكذلك فرقة الشيعة التي سنتحدث عنها بعد حين. ومذهب الخارجية (مذهب الخوارج) معروف بتفاصيله .ويكفينا هنا إذن أن نرسم لها صورة مجملة لايضاح أسباب نجاحها في المغرب .

لما قضى النبي دون ان يوصي بمن يخلفه ودون ان يرد في القرآن نص على من يخلفه ، أو قاعدة لاختيار خلفه أو خليفته الذي سيرأس الجماعة الاسلامية حار المسلمون في الأمر .

أما فريق التقاة فقد رأوا أن علياً بن أبي طالب هو الأحق بالخلافة ، وهو ابن عم الرسول وزوج بنته فاطمة . فالنبي لم يعقب ولداً ، ولذا رأوا أن علياً التقي الصالح هو وحده من بين أقارب النبي الأحق بأن يخلفه .لكن الأمر لم يتم على هذا النحو . بل تم انتخاب أبي بكر ، وهو والد إحدى زوجات الرسول المفضّلة عنده ، عائشة التي كرهت علياً كراهية لم تخمد أبداً، وقد تم هذا الانتخاب بمهارة . لكن على الرغم مما أحدثه هذا الاختيار من غمّ في قلوب أنصار علي بن أبي طالب ، بدا أن الجميع امتثلوا لهذا الاختيار نظراً لما تحلى به أبو بكر من فضائل ومزايا .

وباستفتاء مماثل تولى عمر الخلافة بعد وفاة أبي بكر ، وعمر بن الخطاب والد أيضاً لاحدى زوجات النبي ؛ وكذلك تولى عثمان من بعد مقتل عمر . وعثمان بن عفان من بني أمية ، وهي أسرة مكية ، من التجار ذوي النفوذ الكبير في مكة ؛وبزعامة أبي سفيان حاربت الرسول وقاومت الدعوة الجديدة بعنف ، ولم تعتنق الاسلام إلا بقوة السلاح لما استولى المسلمون على مكة . وظل أبو سفيان يحقد على النبي حقداً يترجح بين الظهور والكتمان . ولكن عثمان بن عفان آمن بالاسلام إيماناً صادقاً مخلصاً لا تشوبه مثل تلك العواطف . وكان مثالاً للتقى والورع، وحكم الجماعة بنزاهة مطلقة . والأمر الوحيد الذي

يمكن ان يؤخذ عليه هو انـــه عيّن أقاربه في الوظائف الكبرى ، وأنه خصوصاً أعطى معاوية بن أبي سفيان حكم دمشق والشام .

وقام أنصار علي (باستثناء علي نفسه) بمعارضة هؤلاء الخلفاء الثلاثة خفية ولكن لم يحدث انشقاق مفتوح بين هذا الفريق المناصر لعلي، فريق «الأتقياء» المتمسكين بسنّة الرسول، وبين الفريق الآخر الذي كان يشمل مسلمين فاتري الايمان . وهذا الفريق الأخير كان على رأسه بنو أميّة وخصوصاً ، في عهد خلافة عثمان ، معاوية والي الشام .

فلما قتل عثمان في سنة ٣٦ هـ (٦٥٦ م) في مسجد المدينة على يد فارسي[١] نصراني ، أراد الحزب الاموي بزعامة معاوية الانتقام لقتل عثمان ، مدعياً ان لعلي يداً في هذا القتل ، وهو ادعاء كاذب .

فانضم أهل المدينة جميعاً ، وقسم كبير من أهل مكة ، إلى علي الذي كان هؤلاء المسلمون المتحمسون يعدونه الاحق بالخلافة بنوع من الحق الالهي .

وبعد معركة صفين ، الواقعة على شاطىء الفرات (في سنة ٣٧ هـ /٦٥٨م) بين علي ومعاوية ، انتصرت حيلة الاموي على امانة علي . لقد وافق علي على التحكيم الذي انتهى بعزله ، وذلك في اللحظة التي أوشك فيها ان ينتصر على خصمه معاوية نصراً حاسماً .

والمتحمسون من جنود جيش عليّ رأوا ان تقرير من يخلف النبي لا يمكن ان

(١) [الروايات فيمن قتل عثمان بن عفان متضاربة : قيل ان الذي تولى قتله كنانة بن بشر التجيبي ، وطعنه عمر بن الحمق طعنات . وجاء عمير بن ضابيء البرجمي ـ وكان أبوه قد مات في سجن عثمان ـ فوثب عليه حتى كسر ضلعاً من أضلاعه ، وفي رواية اخرى ان الغافقي بن حرب ضربه بحديدة في فيه ، ثم تقدم سودان بن حمران بالسيف وضرب عثمان فقتله . ولسنا نعلم ان أحد هؤلاء فارسي نصراني ، ولعل المؤلف خلط هنا بين مقتل عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، خصوصاً وهو يقول ان عثمان قتل في المسجد ، والصحيح ان ذلك كان في داره تسوروها عليه وارتكبوا جريمتهم النكراء هذه ـ المترجم] .

يوكل الى البشر ولهذا قرروا متابعة القتـــال منتظرين حكم الله قائلين : « لا حكم إلا لله » .

ومن هؤلاء المتعصبين ترك أربعة الاف — لم يعترفوا أبداً بشرعية خلافة عثمان — جيش علي الذي كان بالكوفة ، أثناء الهدنة ، وانقلبوا ضد علي وأنصاره وصد خصمه معاوية معاً . ونظراً لخروجهم من الكوفة فقد سموا بالخوارج (المفرد : خارج) ، أي الخارجون من المدينة التي كان فيها جيش علي أبان الهدنة [١] .

فأساس مذهب الخوارج اذن سياسي. ذلك انهم اعتبروا ان علياً ومعاوية كليهما إنما يتبع في هذه المسألة مصلحته الخاصة للوصول الى السلطة لا يقودهما غير الطمع في الحكم. ولهذا قرروا ان الخليفة لا يمكن ان يعيَّن إلا بالاختيار الحر تقوم به جماعة من المؤمنين ، دون اعتبار للمولد او الاصل المكي والقرشي وهكذا عادوا الى مبدأ الاستفتاء الذي تقرر غداة وفاة النبي واستمر بالنسبة الى الخلفاء الاربعة الاول وان كانوا جميعاً من قريش .

وعندهم ان واجب الخليفة هو ان يكون الراعي الامين والحارس المخلص للشريعة كما يتصورونها ، أي كما كانت على زمن الرسول وأبي بكر وعمر ، وهذان في نظر الخوارج إمامان كاملان . ونبذوا خلافة عثمان لأنه في نظرهم ارتكب بدعاً موبقة.

والخليفة عندهم لا يلقب إلا بـ « الإمام » ، أي الذي يؤم جماعة المصلين

---

(١) يقارن هذا المعنى بالمعنى الذي اعطاه مسكريه Masqueray (في Formation des Cités باريس سنه ١٨٨٦ ، ص ١٨١) على نحو مختلف تماماً ، ويلاحظ ان بعض المؤلفين فسروا كلمة « خوارج » بمعنى « من خرجوا على الجماعة الاسلامية » . وبعض المؤلفين العرب يسميهم باسم « الرافض » (ومفردها : رافض) من « رفض » بمعنى ترك . ويلوح ان الخوارج الاول سموا انفسهم باسم « الشراة » (جمع شاري) لان كل واحد منهم « يشري نفسه ابتغـــاء مرضاة الله » (البقرة : ٢٠٧) .

ويرأس الجماعة ، ويجب ان يكون مثلاً أعلى للتقوى ، وان يسهر ، بالاتفاق مع علمـــاء الخوارج على تطبيق أحكام الشريعة كما وردت في القرآن وسنة الرسول، وما شرعه ابوبكر وعمر بن الخطاب،ولا يأخذون بما أحدثه عثمان. والامام عند الخوارج يمكن ان يكون عبداً أسود ، إذا توافرت فيه شروط العلم والخُـلق [1] .

ومذهبهم في العقائـــد قريب جداً من مذهب المعتزلة ؛ ويقوم على أساس مراعـاة شريعة الاسلام بكل دقة ، مراعاة تقوم ليس فقط على الايمان، بل وأيضاً على الأعمال وطهارة الضمير . وعندهم ان النجاسة الشرعية لا تتعلق فقط بالنجاسات المادية ، كما عند أهل السنـّة ، بـــل وأيضاً بالنجاسات الاخلاقية مثل الكذب وسوء الخاطر ، الخ...

وكل مؤمن يرتكب أحد هذه الذنوب يستحق ليس فقط العذاب الأبدي، بل ويعد في نظر الخوارج عدواً (إلا إذا تاب وكفـّر عن ذنبه) ، وخارجاً على جماعة المسلمين ، هو وزوجه وأولاده . وبعض المتطرفين من فِرق الخوارج ذهبوا الى حد اعتبار مرتكب الاثم مستحقاً للموت ، شأنـــه شأن المرتد . كذلك كان الخوارج في القرون الأولى يعدون سائر المسلمين أعداء شأنهم شأن أصحاب الأديان الأخرى ، ونجساً — من النـاحية الدينية — ينبغي على المرء أن يتجنب الاتصال بهم .

---

(١) لم يوجد مذهب خارجي موحد ، كما سنرى . فبين مختلف فرق الخوارج خلاف حول استعمال المصادر (القرآن والسنة). فمثلا ، فيما يتعلق بالقرآن ، بعض هذه الفرق لا يأخذ بكل السور دون تمييز ، بل يرفضون بعضها على انها ليست من القرآن ، مثل سورة يوسف كلها ، وبعض الآيات الاخرى،وخصوصاً بعض الايات المتعلقة بالزنا (مثل الرجم ، الخ) .

وعلى عكس اهل السنة والجماعة الذين يرون ان القرآن كلام الله القديم يرى الخوارج - مثل المعتزلة - ان القرآن مخلوق وليس قديماً . وكذلك فيما يتعلق بمسألة «صفات» الله يأخذون فيها بما قال به العقليون من انها كيفيات لله .

وقد نما مذهب الخوارج من حيث العقائد في العهد الأموي وأيضاً في العصر العباسي في المشرق ؛ ولم يَخل من القيمة الفنية ولا من التألق الأدبي . ولهذا كان له أثره في بعض النواحي على النزعة العقلية عند المذاهب السُّنية. ومن ناحية أخرى خضعت العقائد والشريعة عند فِرق الخوارج المعتدلة لتأثيرات مذهب أهل السنة .

والخوارج ، رجالا ونساء ، راعوا المذهب حرفياً في أوائل ظهوره . وأبدوا روح تضحية واستشهاد بثبات وعزم فيما عانوه من اضطهادات الفرق الاسلامية الأخرى ، وفضلوا مجابهة الموت على التراجع عن آرائهم ، وكانوا يموتون وهم يتلون آيات من القرآن ويسبحون بحمد الله .

ونحن نعرف من بساطة وخشونة الحياة التي كان يحياها الرستميون في دولتهم في تاهرت ، إبان القرنين الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد) أنهم كانوا يراعون بكل تدقيق وورع المبادىء الرئيسة في مذهب الخوارج. وحتى اليوم لا تزال الحياة الاجتماعية والاسرية للخوارج في نواحي مزاب في الجزائر نموذجاً لما يتبعه الخوارج في التزامهم بمقتضيات المذهب .

لقد هُزموا للمرة الاولى في الشرق في بداية نشأتهم ، على يد جيش علي بن ابي طالب في معركة النهروان ، على مسافة شرقي بغداد ، فتشتت الخوارج واستتروا . ثم قتلوا علياً بن ابي طالب في سنة ٤٠ هـ (يناير ٦٦١م) ، وواصلوا القتال ضد الامويين الحاكمين في دمشق . وحاول هؤلاء القضاء عليهم بكل الطرق ، لان الخوارج كانوا خميرة فتنة مستمرة ، وكانوا لا يتراجعون أمام أي وسيلة للكفاح العنيف. ولم يتم إخضاعهم في العراق إلا بفضل الوالي الشهير الحجاج بن يوسف الثقفي الذي أجرى فيهم مذابح وقضى عليهم نهائياً في سنة ٧٨ هـ (٦٩٦ م) .

ومن بقي منهم أحياء لجأوا الى مختلف نواحي بلاد الاسلام في الشرق ،

بقيادة زعماء عديدين ، وتابعوا الدعوة لمذهبهم ، وكانوا يبثون الدعاة المتسترين ينشرون الدعوة ويحرضون على الثورة . فكان ينضم اليهم الساخطون والذين سُلِبوا أموالهم بسبب نزاعهم مع الحكومة القائمة وبسبب نضالهم ضد الثراء الفاحش الذي نعم به الامويون، وكذلك انضم اليهم أهل الورع والتقوى لزهدهم وتشددهم في الدين، وأبناء الطبقات الدنيا في المجتمع عملاً بآرائهم في المساواة.

وقد سُموا أيضاً باسم « الوهبيين » نسبة الى عبدالله بن وهب الراسبي ، زعيم الخوارج في معركتهم الاولى بالنهروان . وفيما بعد ، تميزت فرقهم بعضها من بعض بخلافات في الجزئيات والتفاصيل المتعلقة بتفسير زعمائهم لمبادىء مذاهبهم السياسية والدينية تفسيراً متفاوت التشدُّد والتساهل . واسم كل فرقة مأخوذ أحياناً من اسم زعمائهم الأوائل او الكبار . ولنذكر هنا اسماء ثلاث من هذه الفرق : **الازارقة** ، وهي أشد تطرفاً، وزعيمها نافع بن الازرق الذي ذهب الى حد إهدار دم خصوم مذهبه ، ثم **الصُّفرية** [1] ، وهي أقل من الاولى تطرفاً ، ولسنا ندري من أين جاء اسمها ، وهم يمتنعون من قتال سائر المسلمين ويأخذون بالتقية ، ثم **الاباضية** (نسبة الى عبدالله بن اباض)، وهي أكثر فرق الخوارج اعتدالا، وهم لا يرون تكفير المسلمين غير الخوارج. وكان لمذهب الاباضية نجاح كبير جداً في شمال افريقية ولا يزال حياً في مزاب ، ومبادؤهم معروضة بالتفصيل في كتب رجال المذهب ؛ وخصوصاً في كتاب « الدليل لاهل العقول » الذي ترجم علوش بعض فصوله في مجلة « هسپيريس » Hespéris فالخوارج انقسموا الى فرق عديدة كما انقسم أهل السنة الى مذاهب .

وقد انجذب دعاة الخوارج الى بلاد الشمال الافريقي منذ عهد مبكر لأنها كانت بعيدة عن سلطان الخلافة ، وكان أهلها يقاومون القواد والولاة العرب

---

(١) راجع عن هذه الفرقة خصوصاً مقال ليفي دلافيدا عن « الصفرية » في «دائرة المعارف الاسلامية » تحت المادة .

بشدّة ، فاستطاعوا أن يجدوا فيها تربة خصبة لبذر أفكارهم. ولا يزال صادقاً ما كتبه في ١٨٦١ العالم الهولندي رينهرت دوزي (في كتابه « تاريخ المسلمين في أسبانيا » طبعة سنة ١٩٣٢ ، جـ ١ ص ١٤٩) وهو يتحدث عن نجاح الخوارج في الشمال الافريقي ، – قال : « لم يجد علماء الخوارج ؛ المتحمسون المخلصون ، ما وجدوه هنا من استعداد لقبول دعوتهم : لقد وجد الكلفينيون المسلمون أخيراً اسكتلندتهم ... لقد اعتنق سكان شمال أفريقية كل شيء بحماسة لا يبلغ مداها التعبير . كانوا بسطاء جهلاء ، فلم يفهموا شيئاً من التأملات النظرية والتدقيقات العقائدية التي استمرأها المثقفون . فمن العبث إذن أن نبحث عن الفرقة التي فضلوا الانضمام اليها ، الحرورية [١] ، أو الصُّفرية أو الاباضية ، لأن الاخباريين مختلفون في هذه المسألة ، لكنهم فهموا قدراً من مذاهب هؤلاء يكفي لاعتناقهم آراءهم الثورية والديمقراطية ، ومشاركتهم آمالهم الخيالية في المساواة الكلية بين الناس ، ودعا اليها زعماؤهم ، ولإقتناعهم بأن مضطهديهم مذنبون مأواهم جهنم وبئس المصير . وكل الخلفاء ابتداء من عثمان بن عفان كانوا في نظر الخوارج مغتصبين كافرين ، ولهذا فلم يكن إثماً الخروج على المستبد الذي سلبهم أموالهم ونساءهم ، بل كانت الثورة عليه حقاً ، بل وواجباً . ولما كان العرب قد أبعدوهم عن السلطة ، دون أن يتركوا لهم إلا ما لم يستطيعوا سلبه ، ألا وهو حكم القبيلة ، فقد اعتقدوا بسهولة أن مذهب سيادة الشعب ، وهو مذهب أعلنوه ، في استقلالهم الوحشي منذ الازمنة السحيقة ، هو مذهب اسلامي ، سني ، وأن أقل بربري يمكن أن يرقى العرش بفضل الانتخاب العام . وهنا أخذ هذا الشعب المضطهد بقسوة وقد هيجه المتعصبون من رجال الدين والجنود ، الذين كانت لهم حسابات قديمة يريدون تسويتها مع أهل السنة المزعومين ، نقول انه أخذ

---

(١) اسم فرقة من الفرق الاولى للخوارج ، نسبة الى حروراء ، وهي موضع بالقرب من الكوفة ، لجأوا اليه (« دائرة المعارف الاسلامية » ، مادة : « حروراء ») .

يتمرد ، باسم الله والرسول ، وباسم القرآن الذي استند اليه الآخرون ليقيموا استبداداً رهيباً » .

فليس من المبالغة اذن ان نقول ان دعاة الخوارج كانوا خير رسل للاسلام في بلاد المغرب منذ بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) . لقد جاء هؤلاء المشارقة ، المطاردون في بلادهم ، ليدعوا البربر الى الثورة ؛ ويسري في قلوبهم إيمان عميق ألهم أعمالهم وأقوالهم . وكانوا إنما يدعون بإسم الدين ، والدين وحده . ولا شيء أكثر من هذا الامر توافقاً مع مزاج البربر المستقل المتدين . وسرعان ما أدرك البربر أنهم لا يستطيعون انيكونوا جنوداً للثورة صادقين الا اذا بدأوا فكانوا مؤمنين صادقي الايمان بالمذهب الذي كانوا يدعون اليه (مذهب الخوارج) ، فسعوا لتحصيله بقدر ما مكنتهم لذلك وسائلهم.

وهكذا نُشىء البربر في ثقافة إسلامية تتفق مع مزاجهم - هي ثقافة الخوارج - وقبلوها عن طيب خاطر وبحرية ، ولم تفرض عليهم بالقوة ولا بسلطان الحكومة - مثل تلك التي فرضها عليهم أهل السنة،ومن ثم صاروا متأهبين للنضال في سبيل الذود عن مذهبهم وعن استقلالهم في آن واحد معاً . ولم ينتظروا بعدُ للقيام بالثورة غيرَ سنوح الفرصة .

وسنحت الفرصة حوالي سنة ١٢٢ هـ (٧٤٠ م) حينما أرسلت حكومة القيروان جيشاً الى صقلية مؤلفاً من خيرة جنودها . وبهذا ضعفت الحامية ولم يعد في استطاعتها مقاومة ثورة عنيفة مننوع تلك التي كانت تُدبّر . وكانمن براعة الخوارج أن اختاروا مناطق المغرب الأقصى - وربما أيضاً لأنها كانت أحسن استعداداً لهذه الحركة - للهجوم على عمال الحكومة السُّنية ، وهذه المناطق هي أبعد ما تكون عن قاعدة العمليات في إفريقية .

بدأت الثورة باغتيال البربر لوالي طنجة [١] العربي ، بتحريض من زعيم

---

(١) [وهو عمر بن عبيدالله] .

قبيلة مطغرة ، واسمه ميسرة ، الذي استولى على ذلك الموضع في سنة ١٢٢ هـ (٧٤٠ م) ؛ وعيّن مكانه أحد الخوارج [١] ، وهو أفريقي من أصل رومي (بيزنطي) اعتنقت اسرته الإسلام . وأسرع ميسرة على رأس الخوارج لغزو البلاد جنوبي طنجة حتى السوس بما في ذلك السوس . وكان هذا النجاح شارة لقيام ثورة عامة بين البربر ، ومنهم البربر الذين كانوا بالأندلس ، ضد عمال الوالي العربي السُّني [٢] . وانتصرت الخارجية (الخوارج) على الجيوش العربية في كل النواحي ، رغم الإمدادات التي جاءتها من المشرق. وبدا آنذاك كما لو كان الشمال الإفريقي بسبيل الخروج عن سلطان خلافة دمشق ، ليسلك سبيلا خارجياً ، تحت قيادة زعماء من البربر . وصارت القيروان نفسها مهددة [٣] .

وكان لا بد من قدوم والي مصر بنفسه وهو حنظلة بن صفوان، ومعه أمداد عربية قوية ، لإعادة الموقف الى ما كان عليه وإنقاذ الإسلام السُّني . وفي التحامين متواليين قضى حنظلة على جيشين من الخوارج زحفا على القيروان (سنة ١٢٤ هـ / ٧٤٢ م) . وزال الخطر ، لكن الخارجية لم يُقضَ عليها . لكنها لم تعد خطرة على خلافة المشرق ، وفي الوقت نفسه أوجدت في البلاد حالة فوضى كثيراً ما جعلت سلطان الحكومة السُّنية مزعزعاً .

ومن ناحية أخرى ، عاشت دويلات صغيرة بربرية خارجية بعد هزيمة سنة ١٢٤ هـ ، أو أمكن قيامها في النواحي الأقل تعرُّضاً لضربات الولاة العرب ، مثال ذلك المملكة الصفرية التي لم تعش إلا قليلا جداً والتي أنشأها

---

(١) [وهو عبد الأعلى بن جريج الأفريقي ، وكان رومي الأصل ومولى للعرب] .

(٢) [وهو عبيدالله بن الحبحاب] .

(٣) ابن خلدون ، « العبر » ، جـ ٦ (نشرة دي سلان جـ١ ص ١٥٠ وما يتلوها ؛ ترجمة فرنسية جـ٢ ص ٢٣٧ وما يتلوها) ليفي بروفنصال « أسبانيا الإسلامية في القرن العاشر الميلادي » ، ص ١١ وما يتلوها ، الخ .

أحد البربر وهو أبو قرة في منطقة تلمسان وملويـه ، أو دولة بني مدرار في تافيلالت التي عاشت أطول منها .

وافلحت الفرقة الخارجية الاكثر اعتدالاً ، وهي فرقة الاباضية من الخوارج ، أفلحت أكثر من غيرها ، لكن زعماءهـا كانوا هـذه المرة من المشارقة . ففي منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) كان على رأسها في منطقة طرابلس الغرب ، في جبل نفوسة ، فارسي اسمه عبد الرحمن ابن رستم ، الذي احتفظ بالحكم في القيروان ـ بعد طرد أهل السنة ـ لعدة سنوات . وخلال صيف سنة ٧٦١ م لما ارسل خليفة المشرق أمداداً عربية كبيرة انهزم البربر في منطقة طرابلس الغرب ، وترك زعيم الاباضية عبد الرحمن بن رستم القيروان ، ولجأ الى الهضاب المرتفعة في منطقة تاهرت الحالية حيث أسس عاصمة في المكان الذي كانت تقوم فيه تاهرت القديمة (على مسافة بضعة كيلومترات من تاهرت الحالية) .

واستطاع الأئمة الرستميون – بفضل بساطتهم وتقواهم وعلمهم ، وبفضل من أحاط بهم من ناس بسطاء ومن علمـاء وفقهاء – أن يكتسبوا ثقة البربر واحترامهم فأحاط هؤلاء بهم وتعلقوا بدعواهم الدينية القاسية .

واستمرت المملكة الإباضية في المغرب الأوسط قرابة مائة وخمسين عـاماً (من سنة ٧٦١م الى سنة ٩٠٩م) ، وكانت عاصمتهـا تاهرت مركزاً مهماً للدراسات الإسلامية وفقاً لمذهب الخوارج الإباضية . وبفضل تسامح الائمة استطاع علماء اهـل السنّة القدوم لجـدال علماء الاباضية في كل مسائـل العقيدة والشريعة ؛ وربما راود هؤلاء الأخيرين الأمل في أن يقنعوا علمـاء أهل السنّة باعتناق نحلة الإباضية . ومن هذه الناحية كانت تاهرت – شأنها شأن القيروان وتونس ، حاضرتي العلم على مذهب أهل السنّة – مدرسة لشحذ روح الجدل وحب المناقشة والتدقيقات . وأخذ شيوخ البربر في تلقي العلم بحماسة ، وأسسوا مدرسة هم بدورهم .

هنالك صارت تاهرت – بفضل حسن موقعهـا من الناحية الاقتصادية

وبفضل تسامح أئمتها – مدينة مزدهرة . وبفضل الزراعة ، والتبادل التجاري خصوصاً ، صارت من أكبر أسواق المغرب . « والى جانب العنصر الديني عاش مجتمع دنيوي وازدهر . وبينما أغرق رجال الدين في الدراسات الدينية واهتموا بالنجاة في الآخرة ، قام رجال الدنيا بأعمال ناجحة رابحة » (جورج مرسيه) .

ووسط الرخاء الذي ساد حولهم ، وفي هدوء علوم الدين الأثيرة لديهم ، لم يعد الأئمة الرستميون في تاهرت يفكرون في الحرب ، وفي النضال الذي أتى في هذه النواحي بالمؤسس الكبير لدولتهم ، وهو ابن رستم . وأهملوا في العناية بإعداد جيش يقدر ولو على الدفاع عن بلادهم وعاصمتهم . ولهذا انهارت هذه في سنة ٩٠٩ م حين هاجمتها جيوش الشيعة المبتدعة بزعامة الداعي أبي عبدالله الشيعي .

وأشد الإباضية تقوى – وكانوا يكرهون الشيعة قدر كراهيتهم لأهل السنّة – فرّوا نحو الجنوب بعد ان أفلتوا من الغزاة الشيعة . وتوقف معظمهم في مزاب ، حيث احتفظت ذريتهم بمذهب الخوارج حتى اليوم ، يؤلفون مجتمعاً مغلقاً يسوده الزواج فيما بينهم ، مبعدين عنهم أهل السنّة المسلمين . والرجال كثيراً ما يتركون بلاد المزاب ليتاجروا ويقيموا في مدن التلال الجزائرية التونسية ، ويدعون في بلادهم زوجاتهم ، ثم يعودون للعيش هناك بعد غيبة تستمر عدة سنوات . ولا يقطعون الاتصال مع جماعتهم . وجماعاتهم ذات صلات مع سائر الجماعات الخارجية ، مثل جماعات جربة وجبل نفوسة وعُمان (مسقط) وزنجبار وسيوه .

وفضلا عن ذلك ، فإن حركة الخوارج لم تنطفىء بغزو الشيعة في مستهل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . بل استردت قوتها بعد ذلك

بعدة سنوات ، وهددت بزعامة أبي يزيد [1] ، الملقب بـ« صاحب الحمار » ، المهدية نفسها وهي عاصمة المهدي الشيعي ، في محاولة أخيرة قام بها البربر في سبيل استقلالهم (سنة ٩٤٥م) .

ب ـ الشيعة أو الفاطمية

هذه الفرقة نشأت هي الأخرى لأسباب سياسيـة في المشرق ، هي : اختيار الخليفة .

سبق أن ذكرنا كيف تم اختيـار أول خليفة ، وهو أبو بكر الصديق لكن غـلاة المتحمسين لآل بيت الرسول لم يستطيعوا قبول ان يكون خليفة النبي من غير آل بيته. لكن النبي لم يعقب ولداً، بل بنتاً هي فاطمة زوجة ابن عمه علي بن أبي طالب . ولما كان هذا المجتمع أبوياً، ونُظّم على هذا الأساس لم يكن ممكناً ان يتولى حكم الأمة امرأة؛ لهذا ولعدم وجود وريث ذكر رأى هؤلاء الغلاة المتحمسون لآل بيت الرسول ان ميراث الخلافة يجب ان يكون من حق علي بن أبي طالب وانه أولى الناس بخلافـة النبي . وفيما بعد ، أكد هؤلاء الانصار ان عليّـاً تلقى من النبي وديعة مذهبية وإلهية ، هي نوع من الميراث الصوفي، لا يحق لأحد ان يشاركه فيه . وهذه الوديعة المقدسة جعلت من عليٍّ إنساناً أعلى فيه شيء من القدرة الإلهية ، وأنه نائب الله على الأرض، ووسيط بـين الله والناس . وهذا الميراث من الصفات والفضائـل انتقل الى وريثه وهكذا .

---

(١) [هو مخلد بن كيداد اليفرني . نشأ في مدينة توزر من بلاد الجريد . وادعى أنـه ابن المهدي . وظهر بجبال أوراس . وكان يركب حمـاراً فسمي صاحب الحمار . وسمى نفسه شيخ المؤمنين . وكان نكارياً يكفر أهل السنة ويستحل أموالهم ونساءهم . وثار على محمد بن عبيدالله المهدي في جهات طرابلس سنة ٣٣٣ هـ ، وحاصر طرابلس ، ودخل القيروان ـ المترجم] .

لهذا كوّن أنصار عليّ «شيعة» له ، أي حزباً ، وسمى كل منهم «شيعياً» أي نصيراً لعلي .

وفي عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوَل — وأهل السنّة يعدونهم وعلياً مرشدين صادقين : « راشدين » — أذعن أنصار عَليّ لخلافتهم دون ان يقبلوهم بقلوبهم ، واقتصروا على مساندة عَليٍّ سراً استعداداً لتوليه الخلافة .

فلما بايع أهل المدينة وبعض اهل مكة علياً خليفة في سنة ٦٥٦م (٣٦ هـ) رأى انصار علي ان أملهم تحقق .

لكن اغتيال عَليّ على يد احد الخوارج في سنة ٦٦١ م ثم ذبح الحسين ، ابنه الثاني ، في كربلاء بعد ذلك بقرابة عشرين عاماً ، وذبح قرابته على يد قوات الحكومة التي ارسلها الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية في سنة ٦٨٠م — كل هذا أثار ثائرة الشيعة ضد حكام اهل السُّنة . ومنذ ذلك التاريخ عدوّا هذه الكارثة المزدوجة (مصرع علي ومصرع الحسين) علامة على الاستشهاد الذي ينتظر أئمتهم وعلامة على آلام جماعتهم ، مما سيفتح لهم الطريق الى الجنة .

وتطوّر التشيع في المشرق أدى الى قيام فرق كبيرة وصغيرة عديدة مختلفة فيما بينها ، لكنها تكاد تتفق فيما يتعلق بصفات الإمام ومناقبه [1] . فلننظر ما قاله اجنتس جولدتسيهر في هذا الموضوع : «بدلا من الخليفة المرفوع الى مقام الخلافة بمبايعة إنسانية ، يرى الشيعة ان الإمام الشرعي الوحيد ،من

---

(١) ينبغي على القارىء ان يطلع على العرض الكامل المستند الى أسانيد أكيدة لحركة الشيعة الذي كتبه ر. اشتروطمن (« في دائرة المعارف الإسلامية » تحت مادة : شيعة) . وقد ذكر في هذه المقالة أن عقيدة الشيعة تتلخص فيما يلي : ١ ـ أومن بالله الواحد ، ٢ ـ أومن بوحيه في القرآن القديم القائم منذ الأزل ، ٣ ـ أومن أن الإمام ، الذي اختاره الله حاملا لقبس من نوره ، هو الهادي الى نعيم الاخرة .

الناحية الروحية والزمنية على السواء ، هو الإمام المقرّر لذلك بقرار إلهي ؛ وهم يلقبونه بإسم « الإمام » بدلا من الخليفة ، لأنه يتفق أكثر مع مكانته الدينية ؛ ويشترط في الإمام ان يكون من عترة النبي وهم يتعرفونه في كل عصر .

« وأول إمام هو علي (بن أبي طالب) . وعلي ، حتى في نظر أهل السنّة أنفسهم رجل ذو فضائل وعلوم خارقة .. ولكن الشيعة يرفعونه الى درجة أعلى . إذ يرون ان النبي أفضى اليه بعلوم حجبها عن مجموع الصحابة الذين لم يكونوا أهلا لها ؛ وهذه العلوم تنتقل بالوراثة في آل بيت الرسول . والنبي اختاره بقرار مباشر صريح ونص على خلافته له في الدعوة والحكم ؛ فهو إذن « وصيّ » ، أي « مختار » بقرار من النبي .

«وإنكار هذه «الوصية» لحساب أي انسان آخر هو مناط الخلاف المبدئي بين أهل السنة ومعارضيهم من الشيعة . فعند الشيعة ان علياً بن أبي طالب هو وحده صاحب الحق في ان يلقب بلقب « امير المؤمنين » وهو لقب حمله كل الخلفاء من كل الأسر ، ابتداءً من عمر بن الخطاب .

« والخلفاء الشرعيون لعلي ، من الائمة ، هم الوارثون لمكانته السامية ، وعلومه ومناقبه الروحية الخاصة ، وهم جميعاً من ذريته المباشرة من زوجته فاطمة ، وهم اذاً : حفيد الرسول الحسن ، وبعده الحسين ، وبعده سلسلة الائمة العلويين . وكل واحد منهم وصي سلفه ، يعين بالنص عليه بتكليف من الله ، ويوصي بأن يكون خليفته الشرعي في إمامة المسلمين . وهذا الترتيب قدّره الله مقدّماً بالنسبة الى كل زمن وقدّره النبي على انه تشريع إلهي ... وكل نظام آخر للخلافة يعد عندهم اغتصاباً من الناحية الدنيوية ، وانتهاكاً لسلامة الهداية الدينية للامة الاسلامية من الناحية الروحية . لأن الامام في كل عصر هو وحده — بما له من عصمة وحق الهي — صاحب الحق في هداية الامة وتوجيهها في كل امورها الدينية . وإذن فمن مقتضيات العدل الالهي

ألا يحرم أي جيل من هذه الهداية . ولا غنى عن وجود « إمام » في كل عصر، لانه بدون مثل هذا الشخص المهتدي لا يمكن تحقيق الغاية من التشريع والهدى الإلهيين . فالإمامة نظام واجب ، وتنتقل بالوراثة المتصلة بين اعضاء عترة النبي المؤهلة لها » (« العقيدة والشريعة » ص ١٦٤ — ١٦٦ من الترجمة الفرنسية) .

وإذن فالإمامة عند الشيعة لا تتعلق ، كما هي الحال عند السنّة ، بزعيم دنيوي للأمة الاسلامية بل بإمام روحي معصوم ، هادٍ مهتد بالحق الإلهي .

وهذا التصور « للإمام » يكمله ، عند كثير من فرق الشيعة ، الاعتقاد بأن آخر أئمتهم هو « المهدي » ، وهو اعتقاد له أساس عند أهل السُّنة . وهذا الإمام الأخير حجبه الله عن أهل الأرض؛ وسيظهر في آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلاً وسلاماً وديناً حقاً . والشيعة يسهرون على بقاء العقيدة في وجود المهدي وعلى التمهيد لمجيئه ليرفع عن الناس المظالم والمهانة . والى أن يجيء ، يقوم مقامه « وكيل » .

وهذا الاعتقاد في المهدي المنتظر ليس من اختراع الإسلام . فكما لاحظ جولدتسيهر ، إن النموذج الأول للأئمة المستورين يوجد في اعتقاد اليهود والنصارى في النبي إيليا ، وأنه رُفع الى السماء وسيعود الى الأرض قبل نهاية العالم ليقيم فيها النظام والشرع الديني . وفكرة المهدي ناشئة عن التباين بين المقتضيات المثالية للدين وبين الأحوال الفعلية السياسية والاجتماعية ، وهي مضادة لشعور الأتقياء ، وإنا نجدها في كل العصور لدى مختلف الشعوب ، كما يقول العالم المجري (جولدتسيهر) ، إذ نعثر عليها مثلا عند الهندوكيين من أتباع الإله فشنو ، وعند النصارى الأحباش الذين ينتظرون عودة ملكهم تيودورس ، وعند المغول فيما يتعلق بجنكيزخان . والمسلمون في القوقاز — وهم ليسوا من الشيعة — ينتظرون عودة بطل استقلالهم ، إيليا منصور ، الذي لا بد ان يظهر من جديد بعد طرد المسكوف بمائة سنة . وسنرى كيف يتأكد

هذا الاعتقاد عند البربر في القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) ، أي قبل مجيء التشيع الى أفريقية ، وفي مراكش مع صالح ، مؤسس ديانة برغواطة .

وفي الإسلام السُّني كانت الأفكار المتعلقة بالمسيح عند النصارى ، يسوع ابن مريم ، أساساً لنظرية المهدي في الإسلام ، وهي اعتقاد فرعي ، بينما هي عند الشيعة عقيدة أساسية [١] .

وفرق الشيعة تختلف اختلافات كثيرة فيما بين بعضها وبعض ليس فقط فيما يتعلق بالأمور الدينية والشرعية والسياسية والاجتماعية ، بل وايضاً فيما يتعلق بعدد الائمة وأشخاصهم . فالاسماعيلية ـ ومنها انبثقت دعوى الفاطمية في المغرب ، وسنتحدث الآن عنهم ـ وقفوا سلسلة الائمة ، قبل المهدي ، عند جعفر الصادق ، إمامهم السادس المعصوم ، والد المهدي اسماعيل . وأحد أحفاده ، وهو عبيدالله (الشيعي) صار مهدي الفاطميين .

وأهم هذه الفرق فرقة الامامية ، ويسمون أيضاً الاثناعشرية ، لأن آخر أئمتهم ، المهدي وهو الثاني عشر في سلسلة الأئمة ، وابن الحادي عشر فيهم وخليفته هو محمد ابو القاسم ، الذي ولد في بغداد سنة ٨٧٢ م ؛ وقد تغيب عن الارض في سن الثامنة ، ولا يزال يعيش منذ ذلك الحين مستوراً عن الناس في مكان خفي ، الى ان يظهر في نهاية الزمان . وهذا الامام الثاني عشر يختم سلسلة الائمة .

وقد تم تكوين عقيدة الشيعة ـ كما هي الحال أيضاً بالنسبة الى عقيدة أهل السنة ـ وشريعتها في فرق عديدة واتجاهات متباينة ، مما يجعل من الصعب القيام بعرض واف للمذهب المشترك داخل التشيع . ولكن هذا التكوين تحقق

---

(١) عقيدة المهدي المنتظر استخدمت في الاسلام السني سنداً لقيام ثورات دينية سياسية كثيرة . وفي كل العصور عرف المغرب هؤلاء «المهديين» ، أو «موالي الساعة» ، خصوصاً ابتداء من الاحتلال الفرنسي للجزائر . وسلسلتهم لم تنته .

خصوصاً في اتجاه معتزلي النزعة . وفرق الشيعة اوغلت في التأويل الرمزي للقرآن إيغالاً شديداً جداً . والشيعة ترى ان باب الاجتهاد في امور الفقه مفتوح باستمرار في كل زمان ومكان ، مما يجعل فهمهم وعقائدهم اكثر مرونةوحيوية مما هي لدى اهل السنّة. ولسنا بحاجة الى التنبيه الى انالشيعة ينكرون أحقية الخلفاء الراشدين الاول الثلاثة في الخلافة ، ويرفضون الاخذ بما وضعوه من تشريعات ، ولا يعترفون الا بسنة النبي وما قرره علي بن ابي طالب . فالشيعة مثلاً لا يقرون صلاة التراويح التي يؤديها اهل السنّة في ليالي رمضان ، لأن عمر بن الخطاب هو الذي شرعها .

ودور « الاجماع » ، وهو احد مصادر التشريع عند اهل السنّة، ضئيل عند الشيعة ، اذ يفقد شطراً كبيراً من قيمته بسبب انـــه خاضع للإمام المعصوم .

ومن ناحية اخرى نجد ان كثيراً من فرق الشيعة بدت اقل تسامحاً بكثير من فرق أهل السنّة . اذ يرى الشيعـــة ان « المشركون نجس » (سورة ٩ آية ٢٨) ولهذا فان مس الشيعي للمشرك يجعل الشيعي فيحالة نجاسة شرعية. بل يذهبالشيعة الى حد الامتناع عنالطعام او الشراب في إناء مسّهانسان غير شيعي . وفي امور الزواج ، يجوز للسني ان يتزوج من يهودية او مسيحية ، عملا بما ورد في القرآن (سورة ٥ آية ٥) ، اما الشيعة فيحرمون ذلك عملا بآية اخرى (البقرة آية ٢٢١) كذلك يستبعد غير الشيعي من الزكاة .

تلك خلاصة تطور التشيع في المشرق . ولم يدخل في فارس الا ١٥٠٢ م، ومنذ ذلك التاريخ بقي هناك حتى اليوم. ولا يزال التشيـع موجوداً في مختلف مناطق العالم الاسلامي وفرقه تتفاوت في القدم والحدوث . وسنقتصر ها هنا على القاء نظرة سريعة على قيام التشيُّع في المغرب ، حيث سمي اتباعه باسم الفاطميين او الفاطميين ـ العبيديين نسبة الى المهدي : عبيدالله الشيعي .

وللرجوع الى اصول التشيُّع في المغرب ينبغي الرجوع الى عهد الاغالبة

حكام القيروان وافريقية . ان سلطة هذه الدولة دولة الاغالبة ، يبدو أنها لم تنبسط على بربر منطقة القبائل الصغرى، وهي المنطقة المحصورة بين سطيف وقسنيطنة والبحر منجهة، وبين سُمموسبوس من جهة أُخرى. وكانت تسكنها قبيلة كتامة من صنهاجة . ويبدو انه في عهد الاغالبة كان رؤساء بطون هذه القبيلة الكبيرة في نزاع اوتنافس بعضهم مع بعض . وكما يحدث دائماً في هذه البلاد حين لا تحكمهاسلطة قوية، سادت الفوضى. لكن ليس لدينا معلومات وافية ، من الناحية الدينية ، عن موقف كتامة في الوقت الذي بثت فيها الدعوة الفاطمية في نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . والعلاقات القائمة بين بعض زعماء كتامة والامراء الاغالبة وهم من السنّة ، تدل على انه كان للاسلام السُّنّي انصار في منطقة القبائل الصغرى . ومن ناحية اخرى نعرف انه كان فيهم بعض الخوارج . وعلى كل حال فقد استقر الاسلام ، بشكل ما ، في هذه المناطق. والدليل على هذا ان بعض ابناء قبيلة كتامة كانوا يؤدون فريضة الحج الى مكة. بل انه في مكة نفسها قابل بعض افراد هذه القبيلة البربرية أحد دعاة الشيعة واسمه ابو عبدالله ؛ واخذوه معهم الى بلادهم، ليفقههم في مذهب الشيعة .

واستقر الداعي في اقجان، وهي مدينة بادت اليوم وكانت على الشمال الشرقي لسطيف. وهناك وجد ارضاً خصبة لنشاطه في الدعوة السياسية الدينية: السياسية لانه سعى الى حشد اكبر عدد من البربر ليكون جيشاً قوياً قادراً على التغلب على الاغالبة ، لبسط سلطان الدعوة الشيعية ، والدينية ، لان الغرض من حركته كان احلال مذهب الشيعة محل مذهب اهل السنة المعادي لمذهب الشيعة.

وكان من الحنكة بحيث استطاع ان يفهم الزعماء المحليين ان الخلاف بينهم هو السبب في ضعفهم وان الاتحاد ، تحت لواء التشيع، سيكون لهم قوة .

وإذن فبإسم الدعوة الدينية قام الداعي الشهير بتمهيد السبيل لمجيء مولاه المهدي عبيدالله ، وذلك بانتصارات ومكاسب أقليمية ؛ فدفع قبيلة كتامة الى

مهاجمة دولة الأغالبة أولا ، ثم دولة الرستميين في تاهرت بعد ذلك .

ولسنـــا ندري كم قضى ابو عبدالله الشيعي ، وهو عربي من اليمن ، في منطقة القبائل الصغرى قبل القيام بزحفه المظفر . فبعض الروايات تقول إنه وصل الى هناك سنة ٨٩٣م ، والبعض الآخر إنه وصل سنة ٩٠١م . وكانت نتيجة دعاوته انه حوالي سنة ٩٠٨ بدأ حملاته الحربية بجيش من رجال الجبال في منطقة القبائل .

اما المهدي عبيدالله وقد جـــاء قبل الأوان في المغرب ، فإنه اضطر الى تجنب المناطق المراقبة خوفاً من ان يقع في ايدي الأغالبة وقد علموا برحلته . لكنه وصل الى سجلماسة في الجنوب ، في نواحي تافيلالت ، فوقع في قبضة أمراء بني مدرار في هذه النواحي ، وكانوا من الخوارج المتهاودين ، فألقوا به في السجن ، بناء على أمر الخليفة العباسي ، وكانوا آنذاك على علاقـــات طيبة معه .

وهنا جاء داعيه المخلص ابو عبدالله الشيعي حوالي سنة ٩٠٩ لتخليصه من السجن ، بعد ان بسط سلطانه على دولة الأغالبة في افريقية ودولة الرستميين في تاهرت .

وهكذا قامت دولة إسلامية جديدة في شرقي المغرب ، ولكنهـــا دولة شيعية . ودخل المهدي عبيدالله مدينة القيروان فاتحـاً ظافراً واسس دولة سيكون لها دور كبير في تاريخ الاسلام الشرقي ، فيما بعد .

ورأى المهدي عبيدالله ان من الخير الا يتخذ من القيروان عـاصمة له ، لأنها كانت شديـدة التعرض لهجمات البربر ، وهو لم يكن يثق بهؤلاء . فأمر بتأسيس مدينة على لسان صغير يتقدم في البحر جنوبي المنستير ويسهل حمايتها من ناحية البر ، وهي مدينة المهدية نسبة إليه ، وصارت قاعدة حكمه وحكم الفاطميين طوال اقامتهم بالمغرب .

وكانت غايتهم ، منذ استقرارهم بالمغرب ، فتح مصر ، لهذا حـــاولوا غزوهـــا منذ السنوات الأولى لحكمهم . لكن المغرب ، بثوراته المستمرة ، والمعارضة التي لقوها دائماً ، شغلهم الى حد انهم لم يستطيعوا، رغم بسالةقوادهم الكُتاميين ، ان يستقروا في مصر القديمة إلا في سنة ٩٦٩م . وفي سنة ٩٧٣ نقل الخليفة المعزُّ الفاطمي مقرّ الملك الى القاهرة ، وترك ولاية افريقية الى زعماء من البربر من بني زيري بن منـــاد . واستمرت الخلافة الفاطمية في مصر — وعما قليل ستضم إليها سوريا — اكثر من قرنين .

لكن هذا الجانب السياسي من تاريخ الفاطميين — ولا يمكن فصله عن تاريخهم الديني — يعنينا اقل من هذا الأخير .

ان مغامرة الداعي ابي عبدالله الشيعي ومولاه المهدي عبيدالله تبدو لنا وليدة الاطماع السياسية المدبر لها بمهارة أكثر منها وليدة الايمان والمذهب الديني . وحتى نسب المهدي عبيدالله ، وكان لا بد أن يكون من نسل علي ابن ابي طالب، زوج بنت النبي — قد اختلف فيه المؤرخون المسلمون اختلافاً شديداً . وكثرة الحجج التي سيقت لاثبات نسبه من عليّ تجعلنـــا نتهم صحة هذا النسب .

وحتى لو سلمنا بصحة نسبه فإن الوسائل التي اتخذها المهدي للوصول الى الحكم ، وكذلك الطرق التي سلكها دعاته للوصول الى السلطة الدينوية ، ليست أبداً من شيمة ناس يسودهم الايمان الديني العميق .

ويكفي للإقتناع بهذا ان نتتبـع ، من خلال ما جرى ، المعلومات التي أوردها المؤرخون عن الدور الذي قام بـــه الداعي ابو عبدالله ، وحتى أكثرها تعاطفاً معه . ان هذا الشرقي الداهية — وقد تعرف أحوال الاغالبة في افريقية — سافر الى مكة في الوقت الذي يعرف انه يستطيـع فيه انيلقى حجاجـــاً من البربر ، أي وقت الحج . واستطاع بما أبداه من تقوى شديدة

وزهد بالغ ان يكتسب ثقة بعض الاشخاص المهمين من قبيلة كتامة الذين كانوا يؤدون فريضة الحج . وعرف منهم أنهم يسعون الى طرد الاغالبة لان سلوك هؤلاء دينياً وسياسياً لم يكن يرضيهم ، وبين لهم انـــه يستطيع مساعدتهم، وأراد ان يفقههم في الدين الاسلامي ، وهم لم يكونوا يعرفـــونه جيداً . وبهذا اكتسب صداقتهم . وأغراهم بالآمال التي لوح بها لهم فأخذوه معهم . وأسس مدينة أقجان في الشمال الشرقي من سطيف ، وسماها « دار الهجرة »[1] ، وقام بنشاط سياسي بارع ابتغاء كسب العشائر المجاورة [2] مرة بالاقناع واخرى بالتغلب . ولم يكن الامر سهلا فإنه كان يصدم المشاعر الدينية عند بعض هؤلاء القبائليين البربر ، بما اتى به من تعديلات تفصيلية في الشعائر الدينية، مثل الغاء صلاة التراويح في رمضان. لكنه عمل على التخلص من البعض بالاغتيال اذا احتاج الامر ، واكتساب تأييـــد الآخرين بالاقناع او القسر حين يكون أنصاره من الكثرة بحيث يستطيعون القضاء بحد السلاح على جماعة معادية .

وخلال هذه المدة كان سلوك الحكام الاغالبة وحاشيتهم من الموظفين سلوكا يتنافى مع مقتضيـــات الدين ويجرح شعور كثير من رعاياهم : اذ كانوا يسكرون ، ويسيئون معاملة العلماء المحترمين من الجميع ، ويضطهدون الابرياء ويفرضون ضرائب غير شرعية يحصلها جباة قساة طماعون يبالغون في زيادتها ليأخذوا منها لانفسهم ، الخ .

وأبو عبدالله الشيعي ، وكان يعرف هذه التفاصيل ، كان يفعل عكس هذا

(١) أي الذي هاجر اليها من القرية الظالمة ، كما هاجر النبي محمد من مكة الظالمة آنذاك الى المدينة . وهذا الاسم : « دار الهجرة » أطلقه أيضـــاً أهل تلمسان على هجرتهم الى الشرق الاسلامي في سنة ١٩١١ م حين تطبيق قانون الخدمة العسكرية الاجباريـــة على المواطنين الجزائريين .

(٢) لكنه في بياناته والشعارات التي كتبها على خاتمه وبنوده الخ كان يستعمل الايات القرآنية والعبارات التي تتفق مع مذهب اهل السنة ، حتى لا يثير التخوف منه .

تماماً ، فمثلا حين استولى على طنجة جاءه جباة الأغالبة وقدموا اليه ناتج الضرائب المفروضة ، على أنه الزكاة . ولما كانت هذه المبالغ نقداً ، صاح فيهم أبو عبدالله : إن الزكاة لا تكون إلا عيناً ، وها أنتم تقدمون إليّ نقداً ! ثم أعاد الى كل ساكن ما دفعه من ضريبة ، قائلا إنه لا يقبل غير الزكاةالمفروضة بحسب القرآن والتي حدد قواعدها النبي . وقال لجابي الخراج – وهو ضريبة عقارية فرضها عمر بن الخطاب – إن المال الذي أتى به حرام ، لأنه لا خراج على أموال المسلمين ولا زكاة غير الزكاة التي فرضها القرآن . وهذا السلوك ، المتفق تماماً مع مذهب الشيعة ، كسب له ثقة السكان والقبائل البعيدة التي ترامت اليها أخباره . وكان هذا كافياً لاجتذاب الأنصار العديدين إليه ، وزيادة كراهية الناس للأغالبة .

وفي ذلك الوقت جاء المهدي عبيدالله الى المغرب ، وكان السبيل قد ُمهّد له هذا التمهيد البارع .

لكنه لم يكد خبر سفر المهدي يعرف في الشرق حتى راقب تحركاته عمال النواحي ، فاضطر الى تجنب الطرق المألوفة واتخاذ طريق جنوبي حتى وصل الى سجلماسة . وهناك جاءه الداعي ابو عبدالله بعد ان قضى على دولة الأغالبة وطرد الرستميين من تاهرت ، وأخرجه من سجنه في سنة ٩٠٩م وعاد به الى القيروان وثبته على عرش الفاطميين .

وما استقر الملك للمهدي عبيدالله في القيروان حتى جاءته الوفود بالبيعة من كل مكان . والثائرون ُقتِلوا دون رحمة ، وكوفيء أنصاره مكافأة سيئة بالمال والجواري والوظائف المهمة .

وتلك وسائل سياسية معتادة ، ليس فيها دعوة دينية قوية لبث الدعوة الفاطمية بين الأهالي، على الرغم من ان بعض الرؤساء الشيعة الذين من الدرجة

الثانية قد ظهروا اكثر تشدداً من الحاكمين انفسهم [1] .

وكانت للمهدي وحلفائه مطامع واسعة . لقد رغبوا في أن يبسطوا سلطانهم على كل المغرب وان يهاجموا الخليفة العباسي في المشرق ، وذلك في مصر أولا ثم في الشام بعد ذلك ، والى أبعد من هذا .

وكان لا بد لهم من جيش قوي باهظ التكاليف، وبالتالي مال عام لا تكفي الزكاة للوفاء به . وهكذا اضطروا الى الوقوع في أخطاء الحكومة السابقة، وذلك بفرض ضرائب عديدة ، باهظة جداً ، لم تكن مقبولة خصوصاً لانها تخالف الشرع والقرآن . لكن الشعب اضطر ، أمام القوة المادية القاهرة التي كانت للحكومة ، الى حني الرأس ، ومع ذلك بقي في السر متعلقاً بمذهب أهل السنة ومذهب مالك ، خصوصاً في المدن الكبرى حيث ظل لعلماء المالكية نفوذ كبير . وبعض هؤلاء العلماء والفقهاء أساء الحكام معاملتهم في المدن، أكثر مما فعل الولاة أنفسهم. وكل هذا زاد من تعلق العامة بمذهب مالك.

ومن ناحية اخرى لم يزل مذهب الخوارج بزوال الدولة الرستمية في تاهرت سنة ٩٠٩ م . فان الانصار المتحمسين لهذه الفرقة لاذوا بأطراف الصحراء وباقليم المزاب . وكان لا يزال لها أتباع عديدون في نواحي طرابس الغرب وجنوبي تونس والجزائر ، وكانوا في انتظار زعيم ليحشدوا ويهاجموا البلاد الخاضعة للدولة الفاطمية حين تسنح الفرصة . وجاءهم هذا الزعيم في شخص طالب علم يدعى ابا يزيد [2] ، درس في تاهرت على شيوخ الخوارج ، وقد

---

(١) « البيان المغرب » ، جـ ١ ص ١٤٧ ؛ ترجمة جـ١ ص ٢٠٥ . ويعترف مؤلف كتاب « البيان » ان المالكية عوملوا معاملة حسنة (١ : ١٤٧ ، الترجمة ١ : ٢٠٦) .

(٢) [هو ابو يزيد مخلد (بوزن محمد وقد يقرأ بفتح الميم واللام) بن كيداد اليفرني . قال عنه ابن خلدون : « ابو يزيد مخلد بن كيداد اليفرني صاحب الحمار، الخارج عن الشيعة سنة اثنتين وثلثمائة ، الدائن بدين الخارجية . أخذ العلم بتوزر عن مشيختها ، ورأس في الفتيا ، وقرأ مذهب الاباضية من الخوارج وصدق فيه . ثم لقى عماراً الاعمى الصفري النكار ، فتلقن عنه من مذاهبهم ما انسلخ من آية السعادة بانتحاله، وهو مع ذلك من الشهرة في هذا الجيل بحيث لايغفل (حـ٦ ص ٢١٠ ، طبعة بيروت سنة ١٩٥٩] .

قادهم الى الهجوم على مدن افريقية (تونس) ، وعرف في كتاب المؤرخين بلقب « صاحب الحمار » ، وسمى نفسه « شيخ المؤمنين » .

ومن جبال الاوراس التي لجأ اليها سنة ٩٠٩، أمام نجاح جيش ابي عبدالله الشيعي ، راقب أخطاء حكومة المهدية ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ونقد أعمال السلطات القائمة وبهذا طارت شهرته واكتسب أنصاراً عديدين الى حد انه استطاع ، لما مات المهدي عبيد الله في سنة ٩٣٤ م ، ان يغزو بلاد الفاطميين وان يستولي على المدن ويهدد خليفة المهدي حتى في عاصمته المهدية دون ان يتمكن من الاستيلاء عليها . وكان سيحقق أغراضه لولا انه أسخط عدداً كبيراً من أنصاره بسبب سوء سلوكه وظلمه . واستمر يحارب مدة طويلة ومعه عصاباته المبتدعة ، محدثاً الدمار والخراب في البلاد ، مثلما حدث في زمان الكركونسليون Circoncellions وبدعة الدوناتيين وفي سنة ٩٤٨م سقط جريحاً في يد الخليفة الفاطمي المنصور، ومات متأثراً بجراحه ، وسُلِخ، وحشي جلده بالقش ووضع في قفص ليكون ألعوبة لنسناسين .

وهكذا انتهى آخر فصل من فصول الثورات الخارجية (الخوارج) في الشمال الأفريقي ، ولهذا قضى على الخوارج الذين أوشكوا ان يغرقوا المغرب في مذهبهم ، وزال مذهب الخوارج من المغرب بوصفه دين الدولة . ولم ينهض من هذه الضربة بعد ذلك أبداً .

وبعد أن وكل الفاطميون في المهدية الى زعماء صنهاجة البربر حكم ولايات المغرب جزاء مساعدتهم لهم ، وبعد ان وطدوا سلطانهم في المغرب وكان دائماً مزعزعاً ، استطاع هؤلاء الفاطميون تحقيق حلمهم، بالاستيلاء على مصر وجعلها مركزاً لخلافتهم ، كما قلنا من قبل .

لكن التشيع الفاطمي صار بعد ذلك مهدداً في المغرب، وهو لم يستطع ان يمد جذوراً عميقة فيه .

وقد شاهدنا كيف ان الداعي أبا عبدالله كان منذ بداية دعوته في نزاع

مع كتامة لأنه ألغى صلاة التراويح في رمضان، وهي الصلاة التي يقرّها أهل السنّة . وهذه الواقعة البسيطة تدلنا علىما للشكلية الدينية والشعائر الدينية من مكانة كبيرة في إسلام هؤلاء الجبليين البربر . ذلك ان الشعائر كانت في نظرهم دائماً أساس الدين اكثر من العقائد .

ومن ناحية أخرى ، شاهدنا كيف كان السلوك العام والشخصي للولاة الفاطميين يصدم الأتقياء في المدن وخصوصاً العلماء ، وكثير منهم أذعن أمام انتصارات هؤلاء المبتدعة ، لكنهم بقوا مع ذلك متعلقين في أعماقهم بمذهب أهل السُّنة . وكانت اتجاهات مذهب مالك مستقرة في قلوب الأهلين [١] ، بعد ان اشتهرت في زمان الأغالبة، وكان من أعلام المذهب هناك شيوخ كبار مثل سحنون . وفي الغرب لم يستطع التشيع إزالة مذهب مالك ، لأن الانتصارات الحربية التي أحرزها الفاطميون في نواحي تلمسان وفاس لم تدم طويلا .

واخيراً يبدو ان ما َهمّ الولاة الفاطميين خصوصاً لم يكن العقيدة والشريعة بقدر ما كان توطيد الحكم . فطالما كان سلطانهم محترماً ، لم يتشددوا في سائر الأمور [٢] ، بل تركوا لكل ان يسلك المذهب الذي يرتضيه [٣] .

ولهذا كان من المتوقع ان يعود مذهب أهل السُّنة متمثلا في مذهب مالك

---

(١) معارضة أهل السنة للتشيع ، وكذلك بقاء مذهب مالك معمولا به في المغرب يشهد عليهما المالكي في كتاب « رياض النفوس » (راجع مقال ر . ادريس في R.E.I., سنة ١٩٣٥ ، الكراسة ٢ ص ١٤٤ - ١٥٢) . ولم يكن القضاة في عهد الفاطميين كلهم من الشيعة .

(٢) ادخل الفاطميون على الاذان والصلاة بعض التعديلات التافهة التي لم تثر مشاعر اهل السنة وكان الاذان يختم دائماً بالدعوة للخليفة الفاطمي الحاكم في ذلك الوقت (راجع خصوصاً : ابن حماد « أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم » ، نشرة فون در هايدن الجزائر باريس سنة ١٩٢٧ ص ١٥ - ١٦ من النص العربي وص ٢٩ - ٣٠ من الترجمة ، وكذلك النص ص ٤٠ - ٤١ ، والترجمة ٦٣ - ٦٤) .

(٣) كما يدل على ذلك خطبة القائد جوهر الصقلي لاهل مصر (راجع الكتاب المذكور في الحاشية السابقة مباشرة ص ٤٠ - ٤٤ من النص العربي ، ٦٤ ٦٨ من الترجمة) .

بعد رحيل الخلفاء الفاطميين الى مصر . لكن هذا لم يحدث رسمياً . فإن عمالهم الصنهاجيين ، من بني زيري بن مناد الذين عينهم الفاطميون عمالا لهم في حكومة أفريقية وعاصمتهم القيروان ، وأولاد عمومتهم من بني حمّاد الذين تولوا عنهم ولاية الغرب وحاضرتهم آشير في جنوب الجزائر (مما أدى فيما بعد الى قيام دولة بني حمّاد المستقلة وعاصمتها قلعة بني حماد في الجنوب الغربي من سطيف [1]) ، هؤلاء جميعاً حافظوا على مظاهر تنظيم الدولة الفاطمية ، خشية من هؤلاء . فخطبة الجمعة كانت تقام بإسم الخلفاء الفاطميين ، ليظهروا الرابطة التي لا تزال تربطهم بهم ، لأنهم فيما عدا ذلك كانوا يتصرفون بحرية كبيرة ولم يبدوا حماسة ظاهرة للتشيع . وليس لدينا معلومات كافية عن الكيفية التي بها هجر أمراء قلعة بني حمّاد المذهب الفاطمي ليعودوا هم ورعاياهم الى مذهب أهل السنة والمذهب المالكي . ومن المحتمل ان يكون ذلك قد تم عند بداية القرن الحادي عشر ، أي بعد رحيل الخليفة المعز لدين الله الفاطمي الى مصر بأقل من عشرين سنة . ولكن معلوماتنا أفضل عما حدث بعد ذلك في أفريقية في هذه الناحية . إذ نعلم ان المعز بن باديس، من بني زيري ، وابن عم بني حمّاد ، خلع طاعة الخلفاء الفاطميين وأعلن ولاءه للخليفة السُّني في بغداد ، وتم ذلك في مناسبات عديدة متوالية (بين سنة ١٠٤١م — ١٠٤٥م ، بحسب التواريخ القصوى الواردة عند المؤرخين) .

ولما كانت أفريقية هي آخر ولايات المغرب الخاضعة ، ولو اسمياً، للخلافة الفاطمية، فإن هذه القطيعة التي حدثت في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بين القيروان والقاهرة ، كانت آية على الزوال النهائي للتشيع في الشمال الأفريقي . ولم يعد مذهب الشيعة مرة أخرى الى هذه البلاد رغم بعض المحاولات ، التي تمت ، خصوصاً في عهد الموحدين (في سنة ١٢٠٤

---

(١) تلقى الصفحات التي ديجها جورج مرسيه (« تاريخ الجزائر » ص ١٠٧ ـ ١١٩ ، سنة ١٩٢٧) نظرة لماعة على تاريخ بني زيري وبني حماد ودورهم في الدولة الفاطمية ووصولهم الى السلطة وأعمالهم في الحكم .

– ١٢٠٥ م) في نواحي سِجلماسة ، والسوس الأقصى ، ودرجه وفي بلاد قبيلة غُمارة [(١)] . ونحن نعرف ان الخليفة الفاطمي في القاهرة أطلق القبائل العربية من بني هلال وبني سُليم على بلاد المغرب ليعاقب عامله المعز بن باديس وغزوة بني هلال هذه في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) ألقت بالمغرب في الفوضى والخراب والدمار . وعلى خلاف الفتوح الإسلامية الأولى ، لم تأت هذه الغزوة بالإسلام ، بل وجدته ثابتاً راسخ الأساس في بلاد البربر .

---

(١) راجع عبد الواحد المراكشي : « البيان » ، نشرة دوزي ص ٢٤٠ – ٢٤١ ؛ ترجمة فانيان ص ٢٨٤ – ٢٨٥ ؛ ابن خلدون، المقدمة، ترجمة فرنسية جـ١ ص ٣٣١ ، جـ٢ ص٢٠٢ كولان ، ترجمة كتاب « المقصد » (في تراجم أولياء الريف) ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ١١٢ والتعليق رقم ٣٦٨ للمترجم .

الفصل الخامس

محاولات رد الفعل السياسية الدينية للبربر
بدع مصمودة في القرنين الثاني والرابع للهجرة

★

المراجع

أ – المراجع العربية :

مجهول المؤلف : كتاب « الاستبصار » ... ، نشرة كريمر ، ڤينا ص ٨٠، ترجمة فانيان ، قسنطينه سنة ١٩٠٠ .

البكري : « المُغرِب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب » ، الجزائر ص ١٠٠ – ١٠١ ومواضع متفرقة ، ترجمـــه دي سلان ، باريس سنة ١٨٥٩ (« المجلة الآسيوية » السلسلة الخامسة ، حـ ١٣) والجزائر سنة ١٩١٣ .

ابن خلدون : تاريخ البربر (= الجزء السادس من « العبر ») ، النص جـ١ ص ٢٧٩ وما يتلوها ، الترجمة لدى سلان جـ٢ ص ١٣٣ وما يتلوها .

ابن أبي زرع : « روض القرطاس ...» ، نشرة تورنبرج ، ص ٦٢–٦٣ ترجمة بومييه ، ص ١٣٥ – ١٣٧ .

ابن عذارى : كتاب « البيان المعرب ... » نشرة دوزي جـ١ ص ١٩٨؛ ترجمة فانيان ، جـ١ ص ٢٧٥ .

النويري : « نهاية الأرب » ، ترجمة دي سلان (ملحق بترجمة « لتاريخ البربر » لابن خلدون ، جـ٢ ص٤٩٢ – ٤٩٣) .

ب – مراجع أوربية :

R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères,* p. 47-48.
R. Basset, Articl. *Berghawâta; Ha-Mim.,* s.v. in *E.I.*

G. S. Colin, art. *Masmuda,* s.v. in *E. J.;* وأنظر أيضاً art. *Sigilmâsa.*
Fournel, *Les Berbers,* II, 156.

I. Goldziher, in *Z.D.M.G.,* XLI, 54.

Von Kremer, *Geschichte der herrsch Iden des Islam,* Leipzig, 1863.

G. Marcy, *Le Dieu des Abâdites et des Bargwâta,* Paris 1936 (H.).

Motylinski, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites,* Alger, 1905 (R. A.).

N. Slousch, *L'Empire des Berghouata et les origines du Bled essiba,* Paris, 1910 (R.M.M.).

G. Yver, *Ghomâra,* s.v. in E.I.

***

٢ – ردود فعل خوارجية النزعة :

شاهدنا في الفصل السابق ان المغرب ، تحت تأثير الدعـاة التابعين لفرق غير سُنيّة جـاءوا من المشرق ، بدأ بحركة رد فعل ، منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، ضد سادته العرب ، وأهل السُّنة . فتألفت في البداية حكومات خوارجية المذهب برئاسة زعماء إما من البربر أو من المشارقة. وبعد ذلك في القرن الرابع الهجري انتصر الشيعة الفاطميون في الشرق . وفي أفريقية لم يستطع الفاتحون العرب السنيون ان يحافظوا على دولتهم ويقاوموا البربر إلا بفضل المساعدة الحربية التي كانت تبعث بها خلافة المشرق. وفي غربي الشمال الأفريقي ، في نفس العصر كان الوضع مختلفاً ، إذ كانت السلطة السُّنية أشد ضعفاً ووهنا . وهذه المنطقة وعرة يصعب الوصول اليهـا ، وبقي البربر فيها أشد جهلا وخشونة طباع ، ولم تبلغهم حضارات قرطاجنه أو رومـا أو

بيزنطه ، بل حافظوا على طباعهم واستقلالهم النسبي . والأدارسة ، وأمويو الأندلس ، وفاطميو المهديـــة أنفسهم لم يستطيعوا ، في المناطق الغربية ، الاستغناء عن معاونة البربر ، وبقيت سلطتهم هناك واهية .

وإذا كانت مذاهب أهل السنة قد نمت في بلدان غربي الشمال الافريقي ، فإنها لم تنفذ، فيما يبدو ، الى أهل الريف الذين اعتنقوا مذهب الخوارج واتخذه جمهورهم ، ورأوا فيه رمزاً للاستقلال القومي ضد الحكومــات السنية ، كما حدث فيما بعد أن لعب المذهب السني نفس الدور ضــد الحكومات المسيحية حين سيطرت هذه على البلاد .

ولم يستطع الحكام السنيون أن يقضوا على ثورات الخوارج إلا في سنة ٧٨٠م وابتداءً من هذا التاريخ ، كما يقول ابن خلدون (« تاريخ البربر » النص العربي ج١ ص ١٤١) « ركدت ريح الخوارج من البربر من أفريقية وتداعت بدعتهم إلى الاضمحلال » .

لكنها لم تختف ، لأننا سنجدها بعد ذلك مع ثورة أبي يزيد صاحب الحمار وستخلق مصاعب شديدة للمهدي الفاطمي وخليفته في أفريقيه (بين سنه ٩٤٣ و ٩٤٧ م) . لكن أخطر تطور لهـــذه الفرقة تمّ في نواحي الغرب ، مهد الخارجية البربرية، وكان لذلك نتائج سياسية بارزة ، وتغييرات دينية عميقة كما سنرى .

ومن الناحية السياسية ، ودون أن نتوقف طويلا عند دولة تلمسان –ملوية الصغيرة الشأن الصفرية المذهب ، ومعرفتنا بها ضئيلــة ، وهي لم تستمر غير أربعين سنة (من سنة ٧٤٠ م الى سنة ٧٨٠ م تقريباً) نجد ان تاريخ دولة بني مدرار في سجلماسة ، التي أسسها بربر مكناسة ، تاريخ حافل بالفوائد ، رغم صغر الدولة ، وقد استمرت أكثر من قرنين (من سنة ٧٥٧ م الى ٩٧٦ م).

اجتمعت جماعة من البربر بمكناسة ، وكانوا يسكنون آنذاك في تافيلالت

ويدينون بمذهب الصفرية من الخوارج ، وولوا عليهم عيسى بن مزيد (او يزيد) الملقب بـ « الاسود » ، لانه كان يجري في عروقه دم زنجي . ولكي يكون له حاضرة وفقاً لمبادىء الاسلام حسب المذهب السني والخارجي على السواء — تكون عاصمة للمذهب ، اختط عيسى - فيما يقال مدينة سجلماسة في سنة أربعين ومائة من الهجرة[1] (٧٥٧ م) لكن مسلك هذا الزعيم بإزاء المذهب أسخط أنصاره من الخارجية الى درجة انه حدث في اجتماع مجلس عيسى ان قام ابو الخطاب (عبد الاعلى بن السمح المعافري) وهو يمني وكان داعية مشهوراً لمذهب الخوارج في المشرق ، ووصف عيسى بأنه منافق ، وقتل عيسى في الحال .

وانتقلت الزعامة بعده الى ابي القاسم بن سمكو[2] بن واسول المكناسي الصفري ، وكان رجلا غنياً من مكناسة ، متبحراً في الشريعة ، ، وذلك سنة ٧٧٢ م ، ولما مات ولي بربر مكناسة عليهم ابنه الياس بن ابي القاسم وكان يدعى بالوزير . ثم انقضوا عليه سنة ١٤٧هـ وخلعوه وولوا مكانه اخاه اليسع بن ابي القاسم : ثم تولى مدرار بن اليسع بن ابي القاسم من بعد ابيه اليسع ، واليه تنسب دولة بني مدرار ، وتزوج مدرار من بنت عبد الرحمن بن رستم صاحب تاهرت، واسمها أروى ، وكان عبد الرحمن بن رستم أباضياً .

وهذه المصاهرة تدل على العلاقات التي كانت قائمة بين الدولتين الخارجيتين دولة الصفرية في سجلماسة ودولة الاباضية في تاهرت . ويبدو ان المذهب الديني الذي كان متبعاً في سجلماسة كان غير واضح المعالم تماماً ، لأن ابن خلدون ينعته دائماً بقوله : صفرية إباضية .

---

(١) تاريخ سنة ١٠٤ هـ (= ٧٢٢ م) الوارد في طبعة البكري هو خطا مطبعي ، قارن كولان في مادة « سجلماسة » (بدائرة المعارف الاسلامية) .

(٢) يكتب هذا الاسم بعدة رسوم : سمقو ، سمجو ، سمكو - راجع « تاريخ البربر » جـ ١ ص ١٦٨ والبكري ص ١٤٩ .

والغريب ان أمراء سجلماسة الخارجية هؤلاء حافظوا مراراً على علاقات الولاء للخلافة العباسية السُّنية . فابن خلدون يقول (جـ٦ ص ٢٦٨ ، بيروت سنة ١٩٥٩) عن أبي القاسم بن سمكو : وكان إباضياً صفرياً ، وخطب في عمله للمنصور والمهدي من بني العباس » . ونحن نعلم ان هذه الواقعة تدل في الإسلام على علاقة الولاء من جانب الأمير نحو الخليفة ، وهـذا أمر يبدو منافياً لمبادىء الخارجية ، خصوصاً مبادىء أبي الخطاب ، الذي ظل يناضل ضد الخلافة العباسية حتى مصرعه في معركة خاضها ضد جيوش العباسيين . ولنلاحظ أيضاً ان امير سجلماسة قد سجن المهدي الفاطمي (في بداية القرن الرابع الهجري) بناء على أمر من الخليفة العباسي .

ولما استرد أمراء سجلماسة من بني مدرار السلطة ، بعد ان خلعهم الغزو الفاطمي (سنة ٩٠٩م) كان عليهم في كثير من الأحيان ان يحسبوا حساب السلطة الفاطمية ؛ وإذا لم يعتنقوا المذهب الشيعي الفـاطمي ، فهم على الأقل كانوا يدينون بالولاء لخلافة القيروان الفاطمية .

ومن بين الأعمال الجريئة التي قام بهـا امراء سجلماسة من بني مدرار انـه حوالي منتصف القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، بينما كان الفاطميون في حروب بأفريقية مع عصابات الخوارج التي تزعمهـا صاحب الحمار ، اعلن أمير سجلماسة استقلاله عن القيروان ، [واسمه محمد بن الفتح بن ميمون] ، ورفض مذهب الخارجية ، ونادى بالدعوة العباسية ، وأخـذ بمذهب أهـل السنة ، وتلقب بـ « الشاكر لله » ؛ لكن الجيوش الفاطمية هزمته ، ونُقل الى القيروان (سنة ٩٥٩ م) . ولا يبدو ان خلفاءه في سجلماسة قد عـادوا الى مذهب الخارجية ؛ وبقوا — فيما يبدو — مخلصين للخلافة العبـاسية ولمذهب أهل السنة حتى نهاية دولتهم على يد بربر زناتـة ، بإسم الخليفة الأموي في قرطبة (سنة ٩٧٦ م) .

وهكذا اختفت آخر فلول الخارجية البربرية خلال القرن الرابع الهجري

(العاشر الميلادي) تحت تأثير عاملين أثرا أثرهما في الغرب : الأول هو الأدارسة ، والثاني هو الأمويون في الأندلس .

ومن هذا العرض الموجز يستطيع المرء ان يتبين النتائج السياسية لحركة رد الفعل القومي البربري الخارجي التي تمت في القرن الثاني للهجرة في النواحي الغربية من الشمال الأفريقي . وهذه الحركة ، وهي في جوهرها دينية وريفية ، جعلت الاسلام ينفذ في الأرياف ، ومن ثم صارت للإسلام في هذه الأرياف مكانة خطيرة .

والهياج الديني الكبير الذي أحدثته في البربر المذاهب المبتدعة الاسلامية قد أدى في مختلف قبائل الجزء الغربي من الشمال الافريقي ، الى ظهور أديان بربرية صريحة و بِدَع تستمد بعض مبادئها الأساسية من الاسلام .

ومن بين البدع التي نعرف عنها بعض الأمور ، بدعة ولدت في القرن الثاني الهجري لدى قبيلة برغواطة ؛ والثانية في القرن الرابع الهجري لدى قبيلة غُمارة؛ وكلتا القبيلتين تنتسب الى شعب مصمودة ، والمصامدة كما يقول ابن خلدون («تاريخ البربر» جـ١ ص ٢٨٠ = «العبر» جـ٦ ص ٤٢٧ — ٤٢٨ بيروت سنة ١٩٥٩) « أكثر قبائل البربر وأوفرهم ، من بطونهم برغواطة وغمارة وأهل جبل درن . ولم تزل مواطنهم بالمغرب الأقصى منذ الأحقاب المتطاولة . وكان المتقدم فيهم قبيل الاسلام وصدره : برغواطة » . وبطونهم تسكن — إلا في النادر — جبال المغرب الأقصى . والأدق من هذا ان نقول مع جورج كولان (مادة : « مصمودة » في « دائرة المعارف الاسلامية ») إن المصامدة كانوا يسكنون آنذاك «في المنطقة الواسعة من السهول والهضاب والجبال التي كانت تمتد من البحر الأبيض المتوسط الى الأطلس المقابل ، على غربي خط يمتد من الشمال الشرقي الى الجنوب الغربي ويمر بباديس ومكناس ودمنة (عشيرة) ... فيما عدا بعض مواطن محصورة صغيرة تسكنها صنهاجة» وحتى المحيط الأطلسي .

ويقسم كولان المصامدة الى ثلاث مجموعات : ١ – في الشمال ، من البحر الأبيض المتوسط الى سَبو وورجـة تسكن غمارة ؛ ٢ – وفي الوسط ، من سَبو الى أم الربيع تسكن برغواطة ؛ وفي الجنوب، من أم الربيع الى الأطلس المقابل anti-atlas تسكن مصمودة بالمعنى المحدود .

ومما يلفت النظر ان كل بطن من هذه البطون ولـّد ، في عصور مختلفة ، مصلحين دينيين. وسنعني هاهنا بمؤسسين لديانات بربرية عند مصامدة الوسط ومصامدة الشمال، وفيما بعد سنتحدث عن مصامدة الجنوب حين ندرس حركة الموحدين الاصلاحية ، ومؤسسها ابن تومرت ينتسب الى هذه القبائل الضاربة مضاربها في الاطلس الأعلى المراكشي .

ب ــ ديانة برغواطة

هؤلاء البربر المصامدة « كانت مواطنهم خصوصاً من بين المصامدة في بسائط تامسنا وريف البحر المحيط من سلا وأزمّور وأنفا (الدار البيضاء الآن) وأسْفي » (« العبر » ج٦ ص ٤٢٨ ، بيروت سنة ١٩٥٩) كما يقول ابن خلدون .

وكان كبيرهم حين قامت ثورة ميسرة الخفير (سنة ٧٤٠م) هو أبا صالح طريف الذي عاد الى تامسنا هو ورجاله بعد حملة الخارجية صوب الشرق ، وبقي قائماً بأمرهم على مذهب الصُّفرية .

ولما مات أبو صالح طريف انتقلت الزعامة الى أبنه صالح الذي كان في صحبته أثناء ثورة ميسرة . « وكان من أهل العلم والخير فيهم . ثم انسلخ من آيات الله ، وانتحل دعوى النبوّة ، وشرع لهم الديانة التي كانوا عليهـا من بعده » (ابن خلدون : « تاريخ البربر » ج١ ص ٢٧٥ = « العبر » ج ٦ ص ٤٢٨ – ٤٢٩) .

والعالم الجغرافي البكري (القرن الخامس الهجري) ترك لنـا معلومات

عن هذه الديانة وقد تلقاها من ناحية عن رواية رواهـا له احد أتباع هذه الديانة وقد جاء الى بلاد برغواطة في بعثة الى بلاد قرطبة سنة ٩٦٣م ومن ناحية أخرى عن أقوال عربي كان يسكن آنذاك بلاد برغواطة ولما كان سنياً فقد قسا في الحكم على بدعتهم .

والعرض الموجز الذي نقوم به هاهنا لديانة صالح بن طريف مستخلص من كلام البكري متمماً في بعض النقط بما يقوله ابن خلدون وكذلك ما يورده صاحب « البيان المُغرب » وصاحب « روض القرطاس » [1] .

ادعى صالح النبوة ، وادعى لذلك انه تلقى من الله قرآناً باللغة البربرية مؤلفاً من ثمانين سورة ، كما ادعى أنه يوحي إليه في كل خطبه وأقواله ؛ لكنه لم يُفضِ بهذا إلا الى ابنه إلياس ، ونصحه بألا يكشف للناس الديانة الجديدة إلا حين يشعر بأنه من القوة بحيث يستطيع فرضها على من حوله طوعـاً أو كرهاً عند الحاجة .

ولـمـا وصى صالح ابنه الذي تركه على رأس قبيلته برغواطة ، ارتحل الى المشرق ، وأخبر بعض المقربين إليه أنه لن يعود إلا حين يتولى المِلك السابع من جيله حكم برغواطـة ، وقال لهم إنـه المهدي الذي سيظهر على الأرض في آخر الزمان لمحاربة الدجال ونشر لواء العدالة . وهذه العقيدة ، كما قلنـا من قبل ، من العقائد الأساسية عند الشيعة .

ولا نستطيع ان نحدد مَن مِنْ خلفائه ونسله استشعر أنه من القوة بحيث يستطيع فرض الديانة الجديدة وجعلها تنتصر . لكن بحسبنـا ان نعرف أن هذه الديانة انتصرت وأن جميع قبيلة برغواطة اضطرت الى اعتناقهـا قسراً إن لم يكن طوعاً .

وليست لدينا معلومات عن الجانب العقائدي من هذه الديانة . ولا بـد أنـه كان ضئيلاً ، لان الجانب الشعائري كان هو المهم عند البربر . والإله

(١) وراجع أيضاً مادة « برغواطة » في « دائرة المعارف الاسلامية » وهي بقلم رينيه باسيه.

يسمى فيها بإسم : « ياكش » [1] ، ويبدو أن فيه مشابه من الله عند المسلمين على الاقل إذا حكمنا بحسب ما نعرف من شعائرهم وهو قليل . والمشابه مع الإسلام في الشعائر ظاهرة جداً ، حتى إن ديانة صالح بن طريف هـذه تبدو لنا تقليداً تافهاً لشريعة الإسلام قام به بربري ومن أجل البربر . وإضافات هنا وحذف هناك كانت كافية لتشويه الفروض الإسلامية مع تركها تشف من ورائها بوضوح كما سنرى .

فالنظافة تتم ، كما في الإسلام ، بالوضوء خصوصاً قبل الصلاة . والوضوء يبدأ بغسل السرّة والخاصرتين، بينما هذه الأعضاء معفاة من الغسل في الوضوء العادي عنـــد المسلمين . ومن ناحية أخرى أعفى صالح من الوضوء في بعض الأحوال التي يوجب فيها الشرع الإسلامي الوضوء .

وألغى الأذان والاقامة . وضوعف عدد الصلوات في اليوم فصار خمساً بالنهار وخمساً بالليل . لكن كيفية الصلاة عدلت تعديلا شديداً في بعض هذه الصلوات فيما يتعلق بالسجود . أما الاختلافات التي جاءت بها هذه الديانة فيما يتعلق بوضع الجسم والرأس واليدين فهي ليست بذات أهميـــة ولا تتجاوز الاختلافـات القائمةبين مذاهب أهل السنة نفسهـا فيما يتعلق بهذه الأمور في الصلاة .

« وبعض صلواتهم إيماء بلا سجود ، وبعضهـا على كيفية صلاة المسلمين . وهم يسجدون ثلاث سجدات متصلة ، ويرفعون جباههم وأيديهم عن الأرض مقدار نصف شبر . وإحرامهم أن يضع إحدى يديه على الأخرى ويقول : « ابسَمَنْ ياكُشْ »–تفسيره : بسم الله – «مقـرّ ياكُشْ»– تفسيره:الكبير الله – ويضعون أيديهم مبسوطة في الارض طول ما يتشهدون . ويقرأون نصف قرآنهم في وقوفهم ونصفه في ركوعهم . ويقولون في تسليمهم بالبربرية:

---

(١) راجع أبحاث موتيلنسكِ ومارسى المذكورة في مراجع هذا الفصل .

الله فوقنا لم يغب عنه شيء في الارض ولا في السماء . ثم يقول : «مقرياكش» خمساً وعشرين مرة ، (ويقول :) « ايحن ياكش » مثل ذلك ـ ومعناه الواحد الاحد ـ و : « ردام ياكش » مثل ذلك ـ ومعناه : لا أحد مثل الله . » (البكري : « المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب » ، ص ١٣٩، نشرة دي سلان ، الجزائر سنة ١٨٥٧) .

ولنشرها هنا عرضاً الى مسألة : هل يجوز الصلاة بغير اللغة العربية، وهي مسألة كثيراً ما أثيرت ولا تزال تثار حتى اليوم ، وان كان السلفية المحض لا يقرون الصلاة بغير العربية ، لانها لغة الوحي التي انزل بها القرآن كلام الله .

والى جانب هذه التعديلات وضع صالح بن طريف تعديلات مهمة تتعلق بأوقات اداء بعض الشعائر الاسلامية . فمثلاً صلاة الجماعة التي يجب ان تتم في المسجد يوم الجمعة في وقت الظهر قرر صالح في ديانته ان تتم يوم الخميس قبل الشروق (صلاة الصبح) . وشهر الصيام الذي هو فريضة قدم بمقدار شهرين فأصبح عندهم في شهر رجب بدلاً من شهر رمضان ، وعيد الاضحى صار في الحادي عشر من محرم ؛ أي في اليوم التالي لعاشوراء عند المسلمين . وهذا أمر جدير بالملاحظة لأننا سنرى (في المجلد الثالث) ان الغرب البربري ، وخصوصاً في جنوبي مراكش ، قد احتفظ بعادات سحرية دينية قديمة تدور حول عاشوراء وتعطيه معنى عيد تطهير الجماعة وأموالها ، وهي المعنى الذي ينبغي ان يعطي للعيد الاضحى في الاسلام بوجه عام [1] .

وقد أشرنا الى ان المصدر الاول لديانة صالح بن طريف كان «قرآناً» ، يكمله وحي الله له في أفعاله وأقواله ، وهذا يناظر قرآن الاسلام وحديث النبي محمد.

---

(١) راجع « عيد الأضحى عند البربر » ، مستخرج من « الكتاب الخمسيني لكلية الآداب في الجزائر» ، الجزائر، سنة ١٩٣٢ .

هذا القرآن البربري يتألف من ٨٠ سورة (بدلا من ١١٤ كما في القرآن الكريم) ، وأسماء السور يختلف ، كما هو طبيعي ، عن أسماء سور قرآن المسلمين . فقرآن البربر هذا كانت أسماء سُوره هي أسماء الانبياء والأشخاص شبه الاسطوريين ، وكثير منهم مذكورون في قرآن المسلمين وفي « العهد القديم » من الكتاب المقدس لليهود [1] .

فبدلا من سورة «الفاتحة» التي يبدأ بها قرآن المسلمين وتؤلف آياتها السبع ما يشبه ان يكون خلاصة العقيدة الاسلامية ، كانت السورة الاولى في « قرآن » صالح طويلة ، وبعض آياتها تتعارض مع العقيدة الإسلامية القاضية بأن محمداً خاتم النبيين . وفي هذه السورة يقول صالح ما معناه : « كذب مَن يقول ان الحق يستقيم وليس ثمّ رسول الله » (البكري، ص ١٤٠) . وهذا القول يذكرنا بعقيدة الشيعة في الامام وقولهم إنه لا بد من وجود الامام في كل وقت ، ظاهراً كان أو مستوراً .

وأتباع ديانة صالح مطالبون بالطهارة الأخلاقية . فكما عند الخوارج ، نجد عندهم ان الكذب يعد كبيرة ، يكفر صاحبه وينفى من الجماعة .

وفيما يتعلق بالنواحي الدينية، وهي أثيرة عند البربر ، زادت شريعة صالح فيها بإضافة نواحي جديدة الى تلك التي شرعها الاسلام . فعندهم أن « رأس كل حيوان عليهم حرام، والحوت (السمك) لا يؤكل إلا ان يُذكى (= يذبح ذبحاً شرعياً) ، والبيض عندهم حرام ، والدجاج مكروهة إلا أن يضطر

---

(١) ها هي ذي بعض هذه الأسماء كما أوردها صاحب « روض القرطاس » : سورة آدم ، سورة نوح ، سورة فرعون ، سورة موسى ، سورة هارون ، سورة بني اسرائيل ، سورة الأسباط ، سورة أيوب ، سورة يونس ، سورة الجمل ، سورة الديك ، سورة الحجل ، سورة الجراد ، سورة هاروت وماروت ، سورة أبليس ، سورة الحشر ، سورة غرائب الدنيا .(طبع حجر بفاس ص ٩٥) .

عليها [1] » (البكري ، ص ١٣٩) . أما عن قواعد القانون المدني الشخصي والاجتماعي فإن ما نعرفه عنها يختلف كثيراً عما يناظرها في الشريعة الاسلامية فمثلا للمرء ان يتزوج أي عدد من النساء بدلا من أربع كما تقضي الشريعة الاسلامية، وفي مقابل ذلك لا يحق له ان يتزوج بنت عمه ، وهو أمر كان شائعاً جداً لدى أهل السنة البربر والعرب . وكذلك حرم الزواج بين أتباع هذه الديانة رجالا ونساءً وبين المسلمين رجالا ونساء . وحرم التسري بالجواري ، بينما التسري مباح في الاسلام .

وفي شريعة صالح هذه كان تطليق الزوج لزوجته مباحاً ومراجعتها مباحة وكلاهما لأي عدد من المرات .

والفسق بالاكراه عقابه القتل ، والزنا عقابه الرجم .

وكان اتباع صالح يعدونه شخصاً مقدساً ، شبه إلهي ، وكل ما يصدر عنه مبارك : فبصاقه مبارك والكل يطلبونه بحرص ، كما هي الحال في بصاق المرابطين في الاسلام في المغرب . وكانوا يبتلعونه ليدخلوا السائل الالهي في أجوافهم ، وكان يعطي للمرضى ليستشفوا به .

وبعض الأحاديث المنسوبة الى النبي محمد (ﷺ) تعزو نفس الفضيلة الى بصاق النبي محمد . وعند كل البدائيين يلعب البصاق دور الوقاية من الأمراض أو دوراً سحرياً ؛ وبقي في الشمال الأفريقي وسيلة ناجعة لتلقي بركة

---

(١) في ميدان تحريم المأكولات سمعت مراراً - أثناء إقامتي بين أهل الريف البربري -العربي- عامة الناس يسألون « طلبة » العلم الفلاحين في هذه المسألة ، وهؤلاء الطلاب الحافظون للقرآن لهم في الريف المغربي تأثير كبير بوصفهم مستشاريهم في الشئون الدينية . وبعض هؤلاء الطلاب ، وقد عرفوا أن معي كثيراً من الكتب الفقهية - العربية ، كانوا يسألونني في أمور معينة تتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا الطعام أو ذاك حراماً أو حلالا بحسب رأى الفقهاء .

وإلى جانب التحريم لبعض الطعام بحسب الشريعة الاسلامية ، يلاحظ في المدن والارياف تحريمات اخرى منحدرة منذ القدم في هذه الأسرة أو تلك ، أو بالنسبة الى الذكور فقط، وهذا التحريم يتعلق ببعض أعضاء الحيوان : الكلية ، الرأس ، الكرش ، الخ أو ببعض الثمار مثل الكستنا (أبو فروة) الخ .

الأولياء[١] . وفي مراكش يمارس أولاد حمّادي (فيما يقوله Bourilly في كتابه « عناصر الاثنوجرافيا المراكشية » ص ١٠٦) مهنة علاج بعض الأمراض بأن يبصقوا على الجزء المريض ، أو في فم المريض ، أو يجعل المريض يشرب ماء ممزوجاً ببصاقهم . والعيساوه يشفون التهاب الحنجرة بالبصاق في زور المريض وبعض الاشراف يشفون الرمد بالبصق على عين المصاب . ويمكن تكثير هذه الامثلة . وهذا الامر هو مظهر ، لدى المبتدعة من برغواطة ، لاعتقادٍ قديم كان في الانسانية البدائية ، اعتقاد في القيمة السحرية لبعض الناس المباركين وهذا الاعتقاد الشعبي لا علاقة له بالديانة التي أحدثها صالح ، وإنما هي تدل فقط على مدى توقير أنصاره له .

أما عن مذهب هذا المتنبيء البربري في القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) فإن ما قلناه يبرهن على أن عقيدة الله وجوهر الشعائر الاسلامية كانت معروفة للبربر بحيث لم يحتج صالح إلا الى تشويهها لتتفق مع أذواق بني قومه واستبدال اللغة البربرية باللغة العربية في ديانته الجديدة لقبولها .

وينبغي ألا نندهش من ان الحكام المسلمين في المغرب والاندلس ، حين بسطوا سلطانهم على النواحي المجاورة لديار برغواطة وحلفائها ، حاربوهم بوصفهم أي برغواطة يدينون بمذاهب مبتدعة ملحدة . والواقع ان البربر الذين كانوا يتبعون في القرنين الثالث والرابع الهجري ديانة صالح قد امتحنتهم امتحاناً شديداً الحملات الحربية التي قادها في بلادهم القواد الادارسة ، أو الامويون أو الفاطميون ، ومع ذلك لم يستطيعوا القضاء على برغواطة . ولم يقضِ على بدعة برغواطة إلا المرابطون في النصف الثاني من القرن الخامس ،

---

(١) راجع مثلا : فريزر : « الغصن الذهبي » (ترجمة فرنسية ج ١ ص ٣١٠ ، ٣١٥ . ٣٥٠ ، ٣٥١) ؛ و « الحولية الاجتماعية » سنة ١٨٩٧ ص ١٨١ ؛ وهـ . باسيه : « الشعائر المستخدمة في صناعة الصوف في الرباط » ، مقال في مجلة Hespéris سنة ١٩٢٢ ص ١٥٣ .

إذ انتصروا على هذه البدعة التي انتشرت في البربر ؛ كذلك أجهز الموحدون في القرن السادس الهجري ، على البقية الباقية منها .

جـ ـ ديانة غمارة

ولدت ديانة حاميم ، متنبىء غُمارة ، في نواحي تطوان لدى مجكسة [1]، وهم بطن من غمارة ، وغمارة قبيلة بربرية من مصامدة الشمال ، وكان ذلك حوالي سنة ٩٢٥م . وجده جفوال بن ورزوال (البكري ص ١٠٠)، الذي كان جداً اليه ينتسب بطن من مجكسة ، هم بنو جفوال [2] ، وبينهم ولد حاميم ، وبلده كان على ثلاثة أميال من تطوان . وهذا النسب كان كافياً ليجعل حاميم ذا مكانة في قومه .

ولفهم المحاولة التي قام بها هذا المتنبىء البربري حاميم وقبول بدعته في غمارة ، ينبغي علينا ان نستحضر في الذهن خشونة هؤلاء الجبليين الجهلاء في ذلك العصر . يقول ابن خلدون : « كان غمارة هؤلاء غريقين في الجهالة والبعد عن الشرائع والانتباذ عن مواطن الخير » .

وسذاجتهم في الاعتقاد يضرب بها المثل في كل العصور .والروايات الواردة في هذا الشأن مفيدة ، وحفظ لنا البكري [3] بعضها مما يخلق ايراده . قال البكري : « كان في بعض جبال مجكسة رجل من السحرة المهرة يعرف بابن

---

(١) يختلف رسم هذا الاسم حتى عند مؤلف واحد مثل ابن خلدون ، فيكتب أحياناً بالسين ، وأحياناً بالصاد : مجكصة .

(٢) هذا الاسم البربري : جفوال ، صار أحياناً : ودفل ، وهو جد بطن من قبيلة بني ورنيد في نواحي تلسان ، ونقصد به بطن : بني ودفل .

(٣) البكري : « المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب » ط٢ ص ١٠١ وما يتلوها .

كسية . وكان أهل موضعه يسمعون منه ولا يعصونه طرفة عين . وإذا عصاه أحدٌ أو خالفه حوّل كساه التي يلتحف بهـــا ، فتصيب ذلك الرجل عاهة لحينه أو جائحة . وان كانوا جماعة أصابهم مثل ذلــك . وكان يخيّل اليهم كأن برقة تلوح من تحت كسائه . ولبنيه وعقبه حتى الآن في تلك الناحية منزلة ومزيّة وحظوة على سواهم » (ص ١٠١) .

وفي بطن آخر من بطون غمارة ، يذكر لنا حالة ساحر « كان معه عِدل مملوء برءوس الحيوان وأنيابها ، من بريها وبحريهـــا ، قد نظمها في حبل ، واتخذها كالسُّبحة . فإذا سأله أحدٌ عن شيء من الحدثان ومــا هو كائن ، علق منه ذلك السُّبحة وقلده إياهـــا ، ثم قلقلها عليه ، وانتزعها ، وجعل يشمها قطعةً قطعةً ، الى ان يمسك في يده ما أمسك منها ، ثم طفق يخبره خبره ومـــا الذي سأل عنه وعما يدور له من مرض أو موت ، أو ربح أو خسران ، أو إقبال أو إدبار ، أو عبرة ، أو غير ذلك ؛ فلا يكاد يخطىء.

« ومن أعاجيب بلد غمارة ان عندهم قوماً يعرفون بـ « الرقادة » ، وهم في وادي لو ، عند بني سعيد ، وعند بني قطيطن ، وعند بني يروتن . يغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ ولو بلغ به أقصى مبلغ من الاذى ، ولو قطّع قِطعاً. فاذا كان بعد ثلاثة من غشيته استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالوالــه لا يتجه لشيء . فإذا أصح في اليوم الثاني أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب او جدب أو حرب أو غير ذلك وهذا أمر مستفيض لا يخفى .

« وأخبرني غير واحدٍ أنه رأى بمرسى بادس رجلا قصير القامة ، مصفرّ اللون ، يكرمه أهل ذلك الموضع ويقدمونه ، ويذكرون انه ينبط المياه في المواضع التي لم يعهد فيها ماء ، عيوناً وآباراً ؛ وانه يخبر بقرب الماء وبُعده ، وانه إنما يستدل على ذلك باستنشاق هواء ذلك الموضع لا غير » . (البكري ، ص ١٠١ — ١٠٢) .

ومنذ بداية الفتح العربي في القرن السابع الميلادي مرّ من هنا عقبة بن نافع الفهري ، ثم في مستهل القرن الثامن الميلادي مرّ من هنا موسى بن نصير وطارق بن زياد ؛ فبثوا الدعوة الاسلامية بين هؤلاء البربر . لكن الذي قام فعلا بنشر الاسلام بينهم كان رجلا حميرياً اسمه صالح جعلهم يعتنقون الاسلام قال البكري : « وعلى يديه اسلم بربرها ، وهم صنهاجة وغمارة ، ثم ارتد اكثرهم لما ثقلت عليهم شرائع الاسلام . وقدموا على انفسهم رجلاً يسمى داود ويُعرف بالرندى ، وكان من نفزة ، وأخرجوا صالحاً من البلد . ثم تلافاهم الله بهداه ، وتابوا من شركهم ، وقتلوا الرندى ، واستردوا صالحاً ، فبقى هنالك الى ان مات بتمسامان » (ص ٩١ – ٩٢) . واذا كانوا لم يعرفوا عن الاسلام السُّنى غير هذه المعلومات القليلة بهذه الطريقة،فانهم اعتنقوا مذاهب الخوارج بحماسة أكبر . واشتركوا في ثورة البربر سنة ٧٤٠ م ، مع ميسرة ، وطردوا العرب من سبتة بعد ان خربوها . واستقر احد زعماء هؤلاء البربر ، وهو ماجكس ، في هذه المدينة وأعاد عمارتها ، وحكم فيها اميراً مسا ا هو وأولاده وقد ترددوا بين الولاء للادارسة اولاً ثم للمروانيين (الامويين) فيما بعد وقرب نهاية هذه الاسرة البربرية – التي زالت دولتها سنة ٩٣١ م – جـاء حاميم بديانته الجديدة (ابن خلدون : « تاريخ البربر » حـ١ ص ٢٨١ – ٢٨٢)

وهكذا نفذ مذهب اهل السنة ومذهب الخوارج في قبيلة غمارة ، كما نفذ في ابناء عمومتهم برغواطة ، على درجات متفاوتة . وكما فعل صالح بن طريف في برغواطة ، قام بربري من غمارة بعد صالح بقرنين يدعو الى ديانة جديدة قادرة على اجتذابهم وفيها مشابه من ديانة صالح وبالتالي من الاسلام .

ومتنبىء غمارة اسمه حاميم ، كما قلنا ، وهذا الاسم مأخوذ من القرآن الكريم ، ففيه سور كثيرة تبدأ بالحرفين « حا » و « ميم » ، ومعناهما غير معروف . وكنيته ابو محمد . وابوه يحمل اسماء عربية اسلامية هي : ابو خلف مَنَّ الله ، وكذلك جده وجد جده . وهذا يدل على ان هذه الاسرة البربرية

كانت عريقة في الاسلام - رغم ما يقوله بعض المؤرخين السنّة - ونحن نعلم الاهمية التي لاسماء الاشخاص في العقائد السحرية الدينية عند البدائيين بوجه عام ، والبربر بوجه خاص ، حتى عصرنا الحاضر .

وكان طبيعياً ان يصف المؤلفون السنّة ديانة حاميم بأنها كفر وافتراء ، وصاحبها دجال ، وهم الذين نعتوا ميسرة الصفري بأنه « حقير » ، لا بسبب مركزه الاجتماعي (وقد كان سقاء) بل بسبب مذهبه الديني . ولهذا ايضاً لقبوا حاميم بلقب « المفتري » .

وقد اورد البكري أبياتاً « لعبدالله بن محمد المكفوف الطنجي يهجو حاميم ويذكر فسقه :

وقالوا - افتراءً - ان حاميم مرسلٌ   اليهم بدينٍ واضح الحق باهر
فقلت : كذبتم ، بدّد الله شملكم   فما هو إلا عاهر وابن عاهر
فإن كان حاميم رسولاً فانني   بإرسال حاميم لاول كافر
رووا عن عجوز ذات إفكٍ فهيمة   تفاوق في أسحارها كل ساحر
أحاديثَ إفكٍ حاك ابليس نسجها   يُسرّونها والله مُبدي السرائر

(البكري : « المغرب في ذكر افريقية والمغرب » ص ١٠٠ - ١٠١).

كذلك أورد ابن خلدون (« العبر » ح٦ ص ٤٣١ ، بيروت سنة ١٩٥٩) أبياتاً لسعيد بن هشام المصمودي في شأن برغواطة واتباعهم لديانة صالح :

« وهذي أُمة هلكوا وضلوا   وخابوا ، لا سُقوا ماءً معينا
يقولون : النبيُّ ابو غفير[1]   فاخزى الله أُم الكاذبينا »

وحاميم ، مع اعترافه برسالة النبي محمد ﷺ العربي واحترامه له ، فانه

---

(١) أبو غفير محمد بن معاذ بن اليسع بن صالح بن طريف ، وقد خلف يونس بن أليسع بن صالح على زعامة برغواطة .

ادعى انما اراد إصلاح الاسلام كما اصلح النبي محمد التوحيد عند اليهود والنصارى بعد ان شوهه هؤلاء .

وكما فعل صالح بن طريف ، وضع حاميم « قرآناً » باللغة البربرية ، اورد البكري (ص ١٠٠) بعضه فقال : « فمما ترجم منه بعد تهليل يهللونه : حلـّني من الذنوب يا من يحل البصر ينظر في الدنيا . حلني من الذنوب يا من اخرج موسى من البحر. ومنه : آمنت بحاميم وبأبي خلف – يريدون ابا حاميم وكذلك كان يكنى – وآمن رأسي وعقلي وما اكنه صدري ، وما احاط به دمي ولحمي ، وآمنت بتانقيت – وهي عمة حاميم ، اخت ابي خلف من الله وكانت كاهنة ساحرة. وكانت لحاميم ايضا اخت تسمى دجّو ، وكانت ساحرة كاهنة من اجمل الناس. وكانوا يستغيثون اليها في كل حرب وضيق ، ويزعمون انهم يجدون نفعاً » . وذكر ابن خلدون انهم كانوا يستغيثون اليها في اوقات القحط والجدب .

وابن خلدون (« تاريخ البربر » حـ١ ص ٢٨٧) يذكر ان السحر كان لا يزال في عصره ، اي في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) منتشرا رائجاً في غمارة . وكانت تمارسه النساء العواتق وكن يقدرن على استجلاب روحانية هذا الكوكب او ذاك ، كما يشأن ، ويسخرنه للتأثير في الكائنات . واذن فقد عاش حاميم في وسط ملائم جداً ، بفضل من احاطوا به وبفضل شهرته الشخصية ، كي يؤثر في سذاجة اعتقاد بني قومه واقناعهم بصدق رسالته .

والقليل الذي نعرفه عن هذه الديانة وصل الينا عن طريق المؤلفين السنّة وخصوصا اقدمهم وهو البكري الذي عاش بعد حاميم بحوالي قرن . وهذه الاخبار ، ومن الواضح انها مُغرضة ومهينة ، رغم إيجازها تسمح لنا مع ذلك بمعرفة القسمات الجوهرية في العبادة التي اقامها التشريع الديني الذي دعا اليـــه .

وفيها نجد اشارات تتعلق بأربعة أركان من اركان الاسلام الخمسة ، وكذلك تتعلق بالتحريم . فحاميم في ديانته اسقط الطهر والوضوء قبل الصلاة .

ومن بين الصلوات الخمس التي افترضها الاسلام لم يُبق حاميم إلا اثنتين صلاة الصبح وصلاة المغرب . وامر اتباعه بأن يكون سجودهم في الصلاة على بطون أكُفّهم . قال صاحب « القرطاس » : « ويسجدون وبطون ايديهم تحت وجوههم » .

أما عن الصوم ، فقد اسقط عنهم صوم سبعة وعشرين يوماً من رمضان وابقى فرض صوم الثلاثة ايام الاخيرة من رمضان على ان يفطروا في اليوم الرابع ، وجعل عيدهم في الثاني من الفطر .

وفي مقابل ذلك « فرض عليهم صوم يوم الخميس كله ، وصوم يوم الاربعاء الى الظهر ، فمن اكل فيهما غرم خمسة اثوار لحاميم » (البكري ص ١٠٠). ومؤلف « القرطاس » يورد أخباراً مخالفة دون ان يبين من اين استقاها ، يقول ان حاميم « فرض عليهم صوم الاثنين وصوم الخميس الى الظهر وصوم الجمعة ، وصوم عشرة أيام من رمضان ويومين من شوال . ومن أفطر في يوم الخميس عمداً فكفارته ان يتصدق بثلاثة اثوار ، ومن أفطر يوم الاثنين فكفارته ان يتصدق بثورين » (طبعة حجر بفاس ، بدون تاريخ ، ص ٧٠) هل لنا ان نرى في هذا الصوم الاسبوعي بقية من آثار النصرانية ؟ لا نستطيع توكيد هذا لان معلوماتنا عن هذه الفروض التي فرضها حاميم غير وافية .

وفيما يتعلق بالزكاة ، نرى أخبار البكري او «القرطاس» غامضة جداً ، انها تقول فقط انه « فرض عليهم في الزكاة العشر من كل شيء » ، دون تحديد هل العشر من الدخل او من رأس المال ، وهل هناك حد للاعفاء كما في الاسلام.

---

(٢) تبعاً لما ورد في القرآن الكريم سورة ٢٠ آية ٣٩ وما يتلوها .

وأسقط عنهم الحج ، ولم يضع فرضاً آخر مكانه .

وفي ميدان تحريم الاطعمة نذكر انه أمر ان لا يؤكل الحوت (السمكة) الا بذكاة ، أي بذبح شرعي ، وحرم عليهم أكل البيض ، وأكل الرأس من كل حيوان ؛ وهذه الانواع من تحريم الاطعمة تتفق كثيراً مع ما شرعه صالح بن طريف .

ولسنا ندري هل سائر ألوان التحريم الشرعية في الاسلام كانت مراعـاة في ديانته .

وفي مقابل ذلك ، فإنه بينما يحرم الاسلام لحم الخنزير (سورة٥ آية ٣) ، نجد حاميم «قد أحلّ لهم أكل الانثى من الخنزير ، وقال : إنما حرم قرآن محمد الخنزير الذكر » .

ومثل هذه الاخبار القليلة لا تكفي لتحديد عقائد وشريعة ديانة حاميم[١] وأقصى ما نستطيعه هو أن نجد فيها من ناحيةٍ ترتيباً لبعض العقائد والشعائر الاسلامية ، ومن ناحية أخرى محاكاةً لديانـة صالح بن طريف ، خصوصاً فيما يتعلق بتحريم أنواع من الاطعمة .

كذلك لا نستطيع أن نقرر إلى أي مدى نجحت ديانة هذا المتنبيء البربري في قبيلة غمارة ، وأي بطون هذه القبائل المصامدة أو غيرها قد اعتنقها . ويلوح أن حاميم لم يتابع رسالته طويلا إذا كان قد بدأها في سنة ٩٢٥ م بحسب ما أورده البكري ، لانه قتل في معركة وقعت في سنة ٩٢٧ —٩٢٨م (٣١٥ هجرية) بحسب ما يقوله نفس المؤلف [٢] . صحيح أن بعض المؤلفين

---

(١) لا يمكن أن نجد هنا ولا في ديانة صالح دلائل على أن لها أصولا يهودية بربرية كما زعم ن. سلوش في بحثيه بعنوان « اليهود والهلينيون ثم اليهود والبربر » باريس سنة ١٩٠٩ .

(٢) يقول صاحب «القرطاس» ان حاميم قتل بأمر من عبد الرحمن الناصر صاحب الأندلس وصلب شلوه بقصر مصمودة من أحواز طنجة ، وبعثوا برأسه الى الناصر بقرطبة ، ورجع من بقي من اتباعه الى الاسلام (طبع حجر بفاس ص ٧٠ — ٧١) . وراجع أيضاً « البيان » ، الترجمة جـ١ ص ٢٧٥ .

المتأخرين عن البكري يوردون تواريخ أخرى ، فمثلا يتردد تاريخ وفاته بين سنة ٩٣١ م أو سنة ٩٤٠ – ٩٤١ م .

ومهما يكن من شيء ، فمن المؤكد أنه كان لهذه الديانة أتباع ، حتى بعد وفاة مؤسسها ، لمدة يصعب تحديدها .

وظلت ذكرى هذا المتنبيء البربري زماناً طويلاً في بلاد غمارة .والبكري يذكر أنه في القرن الثالث الهجري ، وابن خلدون يذكر أنه في القرن الثامن الهجري كان الجبل الذي بدأ منه حاميم دعوته لا يزال يحمل اسم « جبل حاميم » . أما عن المشابه الموجودة بين ديانة صالح بن طريف وديانة حاميم فهذا أمر لا يدعو الى الدهشة . ذلك أن برغواطة كانت لا تزال غارقة في بدعتها حين ظهر متنبيء غمارة ، حاميم . ومن ناحية أخرى فإنه في عصور مختلفة، وأيضاً في منتصف القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) كانت غمارة تقدم جنوداً لبرغواطة . وابن خلدون يقول صراحة أنه في أيام أحد أحفاد صالح ، وقد توفى في سنة ٩٥١ ، كان في جيش هذا الامير جنود من مجكسة ، وإلى مجكسة ينتسب حاميم (« تاريخ البربر » جـ١ ص ٢٧٧) .

ويبدو أن نهاية حاميم الدامية وإخفاقه في غمارة لم يؤيسا البربر من محاولة القيام بحركات دينية في الاسلام ، ولم يمنعا من قيام متنبئين جديدين في هذه القبيلة : قبيلة غمارة. فابن خلدون يذكر لنا أنه بعد حاميم حاول عاصم بن جميل اليزدجومي التنبؤ فيهم « وله أخبار مأثورة » (ابن خلدون : «تاريخ البربر » جـ١ ص ٢٨٧) ، أي أن أخباره بقيت في ذاكرة السكان هناك حتى زمان مؤرخ البربر الكبير (= ابن خلدون) .

وليست لدينا معلومات أفضل عن حالة مصلحين آخرين من البربر أرادوا في القرون الاولى للإسلام ، وفي المناطق الغربية ، أن يدعوا الناس الى ديانة مستمدة من الاسلام ولكنها أكثر تلاؤماً مع البربر . ومن أمثلة هؤلاء مؤذن

في نواحي تلمسان ادعى النبوة في القرن الثالث الهجري ٢٣٧ هـ (سنة ٨٣١م بسبب ما يقوله صاحب « القرطاس » ص ٦٨، طبع حجر بفاس) ، «وتأول القرآن على غير وجهه، فاتبعه خلق كثير من الغوغاء . وكان من بعض شرائعه أنه ينهي عن قصّ الشعر وتقليم الاظفار ونتف الابطين والاستحداد وأخذ الزينة ، ويقول : لا تغيير لخلق الله ، فأمر أمير تلمسان بالقبض عليه فهرب وركب البحر من مرسى هنين الى الاندلس . فشاع بها أيضاً خبره ، وتبعه من سفهاء الناس أمة عظيمة . فبعث اليه ملك الاندلس فاستتابه ، فلم يتب . فقتله وصلبه وهو يقول : أتقتلون رجلا أن يقول : ربي[1] الله» (أبو العباس أحمد خالد الناصري : « الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى » ، جـ١ ص ١٦١) .

❁

شاهدنا مذهب الخوارج ينمو بسرعة بين سكان الارياف في المغرب[2] وثورة البربر باسم الخارجية في سنة ٧٤٠ م شاهد بارز على ذلك . بدأت الحركة من المغرب الاقصى ، وسرعان ماشملت كل البلاد ، وهددت سلطان العرب والحكومة السنية في افريقية حتى ان هذه لم تكفل بقاءها إلا بالامداد القوية العربية التي كانت ترسل اليها من المشرق .

---

(١) سورة ٤٠ : ٩ . وقد ظهر بعد ذلك بعض المتنبين والسحرة والمخرقين المتفاوتين في المهارة والنجاح ، لكننا لا نستطيع تحديد أدوارهم وطرائقهم ومذاهبهم ، لافتقارنا الى الوثائق ونقتصر هنا على ذكر أبي طواجين محمد الذى أمر بقتل عبد السلام بن مشيش في بلاد غمارة .

(٢) رأى ن. سلوش («العبرانيون والفينيقيون»مقال في Archives marocaines ، مجلد ١٤ ص ٤١٦ وما يتلوها) في ذلك تأثيراً لليهود البربر الكثيرين في ذلك العصر . ولا شك في أن التوحيد اليهودى الذى استطاع ان يساعد على قيام المسيحية في بلاد المغرب ، قد أدى دوراً مماثلا في اعتناق البربر لعقيدة الاسلام في الله لكن ليس هناك أى سبب يدعونا الى ان نقرر أن الخارجية استفادت من ذلك أكثر مما استفاد الاسلام السني .

وتطور الفرق (او الابتداع) في ذلك العصر ، والاصطدامات العنيفة التي احدثتها ثورة البربر الخارجية (الخوارج) ضد السلطة السنية والعربية في القيروان – كل هذا أحدث في النفوس اختماراً دينياً عنيفاً وأحدث عند العرب – من فقهاء وعامـة – ازدراء شديداً للبربري لانه مبتدع خارج .

والانتصارات الاولى التي احرزتها جيوش ميسرة في سنة ٧٤٠ م وحدت البربر موقتاً،ولكن اول هزيمة عانوها في شرقي المغرب وقفت اتحادهم ، وأشاعت الفرقة في نفوسهم .

وابتداء من سنة ٧٤٢ م حتى نهاية القرن الثامن الميلادي – كان المغرب في اهتياج ديني شديد ، وشهد قيام حكومات عديدة تفاوتت مدة حكمها والحكام والولاة – مشارقة كانوا او من البربر – يمثلون مذاهب دينيـة شديدة الاختلاف ،تبدأ من الاسلام السنيحتى أشد الخارجية تطرفاً وحتى الابتداع الوحشي .

وبينما ظل الحكم العربي باسم خلافة المشرق – خلافة دمشق أولاً ، ثم خلافة بغداد – في أفريقية حتى بداية القرن العاشر الميلادي ، بقي مذهب أهل السنة قائماً . وفي اسبانيا ، حوالي منتصف القرن الثـامن الميلادي ، كانت الخلافة الاموية في قرطبة – وكانت خصماً لبغداد وبالتالي لحكومة القيروان – تمد سلطانها على قسم من المغرب الاقصى وتبسط هناك نفوذها السياسي والديني وحضارتها الرفيعة ، وكانت على مذهب أهل السنة .

كذلك باسم الاسلام السنى قامت، في نهاية القرن الثامن الميلادي ، في وليلى ثم نمت بعد ذلك في فاس كحاضرة لها ، اسرة الادارسة،وكانت هي الاخرى خصماً لخلافة المشرق ولحكومة القيروان .

ودخل بعض البربر في دائرة نفوذ هـذه الحكومات السُّنية ونفذوا الى عـلوم الإسلام السني . لكن البعض الآخر – وكان الغـالبية – بقوا

خوارج أو صاروا كذلك أو دخلوا في البدع .

والذين أنشأوا بزعامة رئيسهم أبي قرة اليفرني دولة خارجية صُفرية في تلمسان كانوا من البربر . وقد ولدت هذه الدولة إبان الفتنة الكبرى في سنة ٧٤٠م ، ولم تعمّر طويلا .

كذلك كانت مكناسة من البربر هم الذين أسسوا في نفس العصر تقريباً دولة خارجية أخرى ، هي دولة بني مدرار في نواحي تافيلالت ، وكانت حاضرتها سِجِلْماسة .

وكذلك كانوا من البربر أولئك الذين أسسوا دولة خارجية إباضية في المغرب الاوسط، عاصمتها تاهرت، وملوكها أئمة من الفرس، هم الرستميون .

ولم يقتصر الامر على هذا التعدد في الحكومات ، الشرقية او البربرية ، والمذاهب السنية أو الخارجة على مذهب أهل السنة ، فإن بعض البربر ، في القرنين الثامن والعاشر للميلاد قد اعتنقوا بدعاً إسلامية ملحدة . فزعيم قبيلة برغواطة ، وهو صالح بن طريف ، ادعى النبوة وادعى أنه المهدي وأسس ديانة بربرية لها قرآنها باللغة البربرية وتشريعها البربري ، وكلاهما مستمد أو مستلهم من الاسلام . وهذه البدعة الملحدة الاسلامية ألهمت ، بعد ذلك بأقل من قرنين ، بدعة من نفس النوع في قبيلة غمارة ، استمرت حتى القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين .

والمؤلفون المسلمون المتأخرون ، وكلهم على مذهب أهل السنة ، الذين ذكروا هذه المحاولات التي عاملوها بكل ازدراء ، لم يوردوا لنا أخباراً وافية عن هذا البدع التي تولدت عن الاسلام .

لكنهم مكّنونا على الاقل من تمييز القسمات الجوهرية لاثنتين منها واحداهما وريثة الاخرى .

وكان مسرحهما هو مناطق الوسط والشمال في المغرب الاقصى ، وكان أتباعهما من المصامدة الزراعيين والمستقرين .

والديانة التي ابتدعهـا صالح بن طريف في برغواطة في القرن الثامن الميلادي ليست بغير مشابه – إذا حكمنا بحسب الوثائق القليلة التي بأيدينا – مع تلك التي دعا اليها حاميم في قبيلة غمارة بمنطقة الريف بعد ذلك بقرنين كلاهما ادعى النبوة ، وكلاهما وضع مذهباً مستلهماً مـن الاسلام وعلى قدر عقلية البربر ومعبراً عنه في « قرآن » مكتوب باللغة البربرية (ويختلف كل الاختلاف عن القرآن الكريم) ، وكلاهمـا اهتم بتحديد شعائر منظمة أولى من الاهتمام بوضع عقائد متعمقة ، وكلاهما تأثر بالسحر والكهانة .

وما نعلمه عن ديانة برغواطة بين لنا ان صالح بن طريف ، تقليداً للنبي العربي عليه السلام ، قد وضع في شريعته الدينية قواعد تتعلق بالاسرة وبالقانون الجنائي (خصوصاً بالنسبة الى السرقة) . ويمكن ان نفترض ان حاميم صنع صنيعه ، وإن كنا لا نستطيع ان نؤكد ذلك .

وهذا أمر يدعونا الى الانتباه اليـه خصوصاً ونحن نعلم أنه في كل عصر بقيت بعض نواحي البربر متأبية على التشريع المدني والاجتماعي والجنائي الاسلامي ، رغم ان هؤلاء البربر قـد أخذوا بالتشريع الديني بحسب طاقتهم وعلمهم .

وحتى اليوم ، بينما كل البربر من المصامدة يتبعون مذهب أهل السنة فإن بعض قبائلهم وبطونهم، في منطقة الريف او في جنوبي مراكش، أبقوا على قانونهم العرفي البربري .

كذلك يلاحظ ان الديانتين البربريتين اللتين تحدثنا عنهما في هذا الفصل لم تستخدما نفس وسائل الدعوة للانتشار .

فصالح مثل حاميم اعتبران زعيم ديانته يجب في نفس الوقت، مثل النبي

محمد ﷺ في المدينة ، رئيساً للدولة التي كونتها القبيلة او القبائل المتحالفة لكن صالح بن طريف لم يتصور انتصار مذهبه الا بمساعدة قوة عسكرية كافية متكونة من القبيلة والقبائل المتحالفة معها ، قوة تستطيع ان تفرض الديانة على المترددين والاعداء . وهذا يفسر استمرار هذه البدعة الاسلامية وقتاً طويلا ، رغم الهجمات التي وجهتها كل الحكومات الاسلامية المجاورة ضد اتباعها ، منذ الادارسة حتى المرابطين في القرن الحادي عشر الميلادي ، حين زالت شيئاً فشيئاً ، وان لم يقض عليها نهائياً إلا على يد اوائل الموحدين في القرن الثاني عشر الميلادي .

وحاميم ، لانه لم يفهم هذا الجانب العملي لنجاح الدعوة ، ولم يستخدم نفس الوسيلة لتحقيق اهدافه الدينية ، لم يفلح في انجاز عمل طويل المدى .

وكان سيكون من المفيد ان تكون لدينا معلومات أوفر عن هذه المحاولات المختلفة لوضع ديانة بربرية في القرون الاولى للاسلام . وكنا نود مثلا ان نعرف ماذا يتضمن ذلك « القرآن » البربري الذي وضعه صالح وذلك الذي وضعه حاميم ، ولا بد انهما كانا يكتبان بحروف عربية . وليس هناك أي أمل في العثور على وثائق جديدة عن هـــذه البدع ، وثائق أوكد وأوسع وأدق مما لدينا . ولا يحتمل أبداً ان نكتشف نسخة من « قرآن » برغواطة « او قرآن » غمارة ، فإن البربر ، لما صاروا على مذهب أهل السنة منذ فتح المرابطين للمغرب الغربي في القرن الحادي عشر الميلادي قـــد دمروا كل ماعثروا عليه من بقايا لمثل هذه البدع الملحدة البغيضة .

وربما كان ثمة فرصة — ولو نادرة جداً — لان نجد في فولكلور « الريف » الشمالي الغربي بعض ذكرى لحاميم وبدعته ، نظراً الى روح المحافظة عند أهل الارياف البربر . لكن لا يمكن ان يكون لنا نفس الامل بالنسبة الى منطقة برغواطة ، ومع ذلك فقد استمرت ديانة صالح بن طريف بينهم طوال أكثر من قرنين ، لان السكان القدماء لهذه المناطق قد ابيدوا او طردوا من ديارهم

منذ عدة قرون ، وحلت محلهم قبائل عربية واخرى بربرية . (راجع *Encyclopédie* ٣ ص ٤٤٩ عمود ١) .

وفضلا عن ذلك ، فإن هذه البدع البربرية ، المحليـــة جداً ، لم يتسع مداها كثيراً ، وحتى الفرق — وخصوصاً الخارجية — وكانت أوسع انتشاراً من تلك البدع الملحدة، لم تستطـع هي الاخرى ان تزيل مذهب أهل السنـّة عن سيطرته .

ولكي نفهم ما لقيه الاسلام (السُّني وغير السُّني) من نجاح عند البربر ينبغي ألا ننسى ان بعض هؤلاء لم يجهلوا تماماً عقائد التوحيد . فالديانـــة اليهودية كان لها أتباع بينهم — ولا يزال لها حتى اليوم . والديانة المسيحية كان لها أتباع بين البربر مدة طويلة من الزمان ، إبان الحكومات الاسلامية (وكان لا يزال ثمّ بعض النصارى البربر في منتصف القرن الثـــاني عشر الميلادي) .

وتوحيد أهـــل الكتاب القديم ... لم يكن اذن جديداً على كثير من هؤلاء البربر ، حينما جاء الاسلام بعقيدة التوحيد . لكن كان لابد من جعل هذا الدين الجديد ميسوراً لهم .

أما بالنسبة الى أهل الارياف فقد كان التفقه في الدين الاسلامي يتولاه دعاة لمذاهب اسلامية غير سنية طوال القرون الثلاثة الاولى للفتح العربي .

وعلى هذا الاساس من العقيدة والشعائر الاسلامية على مذهب غير مذهب أهل السنـّة — سيقوم الاسلام السُّنى خلال القرون التاليـــة ، وفقاً لمذهب الامام مالك بن انس .

أما الاسلام السـُّني الذي لم يزل قائماً في بلاد المغرب أثناء الفتن الخارجية والشيعية خلال القرون الاولى ، فلم يكن الا في المدن .

وفي هذا العصر القديم ، وكذلك طوال العصر الوسيط ، كانت العلوم

الكلامية والشرعية الاسلامية على مذهب أهل السنة تُنمّى أولاً ، وتُعلم بعد ذلك في المدن الكبرى .

ففي مدن أفريقية في القرن التاسع الميلادي ، قام نفر من كبار رجال مذهب أبي حنيفة مثل أسد بن الفرات الذي أغدق عليه الاغالبة رعايتهم ، ورجال مذهب مالك مثل سحنون — قاموا بنشر المذهب السُّني والتمكين له في المغرب ، وفي فاس قام علماء مثل درّاس بفرض المذهب المالكي فرسخ رسوخاً جعله لم يزل عنها أبداً (١) . ولما كانت المدن هي التي تجتذب اليها الارياف في فلك حضارتها ، وكان الاسلام قد أكثر من انشاء المدن ، فإن البربر بعد المحنة الفاطمية ، عادوا الى مذهب أهل السنة ، بفضل مؤازرة حكومات بربرية .

وفي منتصف القرن الحادي عشر الميلادي ، في أيام غزو العرب الهلالية للمغرب ، صار البربر مسلمين نهائياً . وكثيرين منهم درسوا العقيدة والشريعة الاسلاميتين وتعمقوا فيها بحيث أصبحوا بدورهم أساتذة يعلمون آخر الغزاة العرب ، وهم الهلالية .

وخلال القرون الاربعة من الكفاح في المغرب بين أهل السنة والمذاهب المخالفة (من خوارج وشيعة) ، استشعر أبناء البلاد قيمتهم . واذا كانوا قد ظنوا لحظة ، بفضل الخارجية ، أنهم يستطيعون ان يستردوا استقلالهم ويؤمنوا حكم بلادهم ، فإن رجاءهم خاب .

لكن ابتداء من القرن الحادي عشر ، حين نقض ولاة أفريقية البربر طاعة الفاطمية لينالوا استقلالهم ويعودوا الى مذهب مالـك الذي يوافقهم فانهم عرفوا ان خلفاء المشرق لم تعد لهم ، مثلما كان الامـر في الماضي ،

(١) يحيى بن يحيى المصمودى ، أحد تلامذة الامام مالك ، هو الذي نشر مذهب مالك في الاندلس . في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادى ، كما قلنا من قبل .

جيوش يبعثون بها الى المغرب لفرض الحكام العرب عليهم .

ان البربر من ذلك الحين فصاعداً ، وحتى القرن السادس عشر الميلادي، سيتولون ادارة أُمورهم بأنفسم [1] وفقاً لمبادىء الاسلام السُّنى وعقائده .

ولكنهم رغم ذلك ، لن يصلوا الى التفاهم فيما بينهم لتوحيد حكم البربر الا باستثناءات نادرة وقصيرة المدة جداً — وسيظلون في كفـــاح مستمر بعضهم ضد بعض .

---

(١) [قال ابن خلدون في « العبر » جـ٦ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ : « وتقلد ابرهيم بـــن الأغلب التميمى أمر أفريقية والمغرب من قبل الرشيد هارون سنة خمس وثمانين ومائـة ، فاضطلع بأمر هذه الولاية ... واستقل بولايتها غير منازع ... وتوارثها بنوه خالفاً عن سالف ، وكانت لهم بافريقية والمغوب الدولة التي ذكرناها من قبل ، الى ان انقرض امر العرب بافريقية على زيادة الله عاقبتهم، الفار الى المشرق امام كتامة سنة ست وتسعين ومائتين .. وخرج كتامة على بني الاغلب بدعوة الرافضية ، قام بها فيهم ابو عبدالله المحتسب الشيعى داعية عبيد الله المهدي ، فكان ذلك آخر عهد العرب بالملك والدولة بأفريقية . واستقل كتامة بالامر من يومئذ . ثم من بعدهم من برابرة المغرب . وذهبت ريح العرب ودولتهم عن المغرب وافريقية فلم يكن لهم بعد دولة الى هذا العهد ، وصار الملك للبربر وقبائلهم يتداولونه طائفة بعد اخرى وجيلا بعد آخر ، تارة يدعون الى الامويين الخلفاء بالاندلس ، وتارة الى الهاشميين من بني العباس وبني الحسن . ثم استقلوا بالدعوة لانفسهم آخراً »] .

الكتاب الثاني

المغرب والاسلام

من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي
الى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي

الفصل الأول

العودة الى مذهب مالك

والغزو العربي الثانى [1]

أ - زوال المذهب الفاطمي

بالنسبة الى عامة الناس لم يكن ثم خلاف كبير بين مذهب أهل السنة من ناحية ومذهب الخوارج والشيعة الفاطمية من ناحية أخرى، إذ لم يكن يعرف عنها الكثير ، فلم يكن يبصر خلافات ظاهرة بينها في العقيدة ولا في الشريعة من حيث المبادىء والعقائد . لقد كان يجد فيها نفس الله ، العليم

(١) لن نذكر مراجع في مطلع هذا الفصل فالمصادر - وهى وافرة جداً بالنسبة الى هذا الجزء من التاريخ السياسى الديني للمغرب، لدى المؤلفين المسلمين والأوربيين - موجودة فيالأثبات المرجعية التي ذكرناها فيا سبق والتي سنذكرها فيا يلي . ونجتزىء هنا بذكر كتاب أساسي فيا يتعلق بالجانب السياسى والاجتماعى لهذا الفصل ، هو كتاب جورج مرسيه بعنوان « العرب في الشمال الافريقى من القرن الحادي عشر الى القرن الرابع عشر » . يضاف اليه المؤرخون المسلمون الذين كتبوا عن مصر في هذه الفترة ، وخصوصا ابن ميسر : « أخبار مصر » ، القسم الثاني، نشرة ماسيه « حوليات مصر » **Annales d'Egypte** : الخلفاء الفاطميون » ، القاهرة سنة ١٩١٩ ، وكذلك بحث ج. ايفر G, Yver بعنوان « الغزوة الهلالية » ، الجزائر سنة ١٩١٨ (في « المجلة الافريقية » .R.A) .

القدير ، ونفس القرآن ، ونفس التوقير للنبي محمد . وهكذا فإن المعلومات الأولية التي تلقاها أهل الأرياف البربر من دعاة الخوارج قد هيأتهم لاعتناق مذهب أهل السنة حين لا تقف الأسباب السياسية في سبيل ذلك .

ولقد قلنا إن الاسلام السُّني ، الذي كان يُدرس ويعلَّم في مدن أفريقية أولا ثم في كل مدن المغرب الأقصى والأندلس – باستثناء دولة تاهرت في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، إذ كانت على مذهب الخوارج – على يد علماء ومتكلمين عرب ، قد انتشر حتى بداية القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) بين البربر ، حتى صار بعض هؤلاء من العلماء المخلصين المتحمسين.

وليست لدينا معلومات وافية عن معاملة الفاطميين لعلماء أهل السنة في مدن إفريقية . لكن يبدو ، من خلال أقوال المؤرخين ، أنهم لم يشتدوا إلا على أولئك الذين كانوا يستطيعون بحركات معادية أن يجروا جمهور الناس الناس اليهم ويخلقوا لهم صعوبات سياسية ، كما هي الحال مثلا بالنسبة الى ذلك الفقيه المالكي من القيروان ، أبى العرب (مؤلف « طبقات علماء أفريقية») ، في زمان المهدي الشيعي ؛ اذ يروى أنه كان في جماعة من أهل السُّنة يتناقشون في الموقف الذي ينبغي اتخاذه بإزاء السادة الجدد المبتدعة ، فحمل الجماعة على اتخاذ قرار حاسم ، بأن روى لهم حديثاً وطبقه على الفاطميين ومعنى الحديث هو : « سيأتي في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة ، إن أصبتموهم فاقتلوهم ، لانهم كفار » . وكان ذلك في زمان ثورة أبي يزيد الصفرى المذهب ؛ وكان لموقف أبي العرب أثر في حمل أهل العلم وسكان القيروان على الانضمام الى الثائر ضد الحاكم الشيعي الفاطمي . لكن الفاطميين أخمدوا الثورة ، واكتفوا بأن زجوا أبا العرب وابنه في السجن . ولا تذكر لنا الرواية ان هذا العالم المالكي قد مات في السجن ، ولا أنه قتل بأمر الحكومة [١] .

---

(١) راجع محمد بن شنب (او بن ابي شنب) : « طبقات علماء افريقية » ، الجزائر ١٩٢٠ ، المقدمة ص IX

ولو كان الفاطميون قد قتلوا علماء مشهورين من أهل السنة لكان المؤرخون المتأخرون، وهم من أهل السنة، ممن رووا أخبار تلك الحقبة – وفي الغالب دون عطف – قد ذكروا ذلك . ويبدو ان حوادث قتل العلماء كانت نادرة واذا حدثت فان الذين أمروا بها كانوا من عمال النواحي لا من الولاة [1] . وفي مقابل ذلك أبدى الفاطميون قسوة لا رحمة فيها ضد أولئك الذين كانوا في سلوكهم يخالفون مبادىء الشيعة وأخلاقها ، رغم ادعائهم بأنهم شيعة . فمثلا أمر عبيدالله بقطع لسان مؤذن مسكين في القيروان لأنه نسي في الأذان أن يضيف الجملة التي فرضها الشيعة في الأذان وهي : « حيّ على صالح العمل» وفي مرة أخرى أهلك في السجن مسلمين في مختلف المدن اعتنقوا مذهب الشيعة الفاطمية لكنهم أساءوا السيرة أو تكلموا في حق المهدي ، أو سبّوه [2] .

وهكذا كانوا متسامحين الى حد معقول مع أهل السنة وخصوصاً من كانوا على مذهب أبي حنيفة [3] .

وكثير من الزهاد والعلماء المالكية عاشوا تحت حكمهم ، في القيروان وغيرها ، متبعين مذهب أهل السنة ، بل وكانوا يدرّسونه أحياناً دون عائق جدي [4] .

---

(١) راجع : البيان المغرب » حـ١ ص ١٥٣ من النص العربي ، حـ١ ص ٢١٢ - ٢١٣ من الترجمة .

(٢) راجع « البيان المغرب » حـ١ ص ١٨٦ ، - ١٩٠ ، ومواضع متفرقة .

(٣) راجع « البيان المغرب » حـ١ ص ١٥٣ من النص ، حـ١ ص ٢١٣ من الترجمة . ويقول ابن خلكان : « وكان مذهب أبي حنيفة بافريقية أظهر المذاهب » .

(٤) انظر مثلاً ابن نجى : « معالم الايمان » جـ٢ ص ٢٢٨ ومواضع متفرقة، محمد بن الحارث « الطبقات » ، نشرة ابن ابي شنب ص ١٥٩ - ١٦٠ ، ٢٣١ ومواضع متفرقة ، المالكى : « رياض النفوس » ، ترجمة ر. ادريس (R.E.I., سنة ١٩٣٥، كراسة٢، ص ١٢٧ - ١٢٩).

فللمرء إذن الحق في القول بأن مذهب مالك الذي استقر في بعض مدن أفريقية في عهد الأغالبة ، لم يستطع اقتلاعه المذهب الشيعي في عهد حكم الفاطميين . وبالأحرى استمر هذا المذهب في المدن الرئيسية في المغرب في المغرب الأقصى ، حيث بَعُدَ سلطان المهدى وخلفائه عن التأثير .

وبعض الظاعنين ، وبعض المستقرين خصوصاً ، كانوا كما قلنا يتبعون مذهب أهل السنة منذ أوائل الفتح في المدن الكبرى . فإن كانوا بعد ذلك قد وقعوا في البدعة ، على رجاء الفوز بالاستقلال ، فليس لنا أن ندهش حين نراهم ، أو أحفادهم هم ، يعودون الى السُّنة حين تواتي الفرصة .

وشيوع الإسلام السُّنى في كثير من المناطق بين البربر المقيمين نجده حتى في اللهجات العربية التي لا يزالون يتكلمون بها حتى اليوم .

ولقد قلنا فيما سبق أنه كان من العقبات في سبيل شيوع الاسلام بين البربر ما يستلزمه من ضرورة تعلم اللغة العربية . وربما كان من أجل تلافي هذه الصعوبة ، جزئياً ، أن مؤسسي البدع عند البربر ، مثل صالح بن طريف وحاميم ، قد شرعوا لقومهم ديانات ذات « قرآن » وشعائر باللغة البربرية .
ومن هذا يمكن ان نستنتج أنه كان ثم نوع من التوازي بين نشر الاسلام وبين نشر العربية ، لأن الأول كان يتوقف الى حد كبير على الثاني . ولا يزال الأمر هكذا حتى اليوم : إن االغة العربية هي لسان الاسلام .

فلو سلمنا مع ابن خلدون (« المقدمة » ، جـ٣ ص ٣٢٠ نشرة كاترمير ؛ « تاريخ البربر » نشرة دي سلان ، جـ٢ ص ٨٥ ، باريس) كما أشار الى ذلك وليم مرسيه (نصوص عربية من تكرونه جـ١ ، المقدمة ص XXX-XXXI) بأن تعريب المراكز الكبرى في مدن المغرب هو أمر قديم أي أنه فيما نرى يرجع الى عهد الفاتحين العرب الأوائل ، بما في ذلك الأدارسة ، فمن المفيد ، وقد أعوزت الوثائق المكتوبة ، أن نبحث عما إذا كانت اللهجات العربية الحالية تقدم لنا

بعض الشواهد ، من أجل ان نتعرف عملية نشر الاسلام في الأرياف في نفس العصر .

ومن هذه الناحية ، قدّم لنا وليم مرسيه إشارات ثمينة ، في مقدمته للجزء الأول من « نصوص عربية من تكرونه[1] » . ان مرسيه، هذا العالم المستعرب الممتاز، يضيف – الى تقسيم اللهجات العربية في المغرب الى طائفتين : لهجات المدن ولهجات الأرياف أو البادية – قسماً ثالثاً هو اللهجات العربية التي يسميها « القروية » . وهذه الطائفة الثالثة تتشابه ، كما أثبت وليم مرسيه ، مع لهجات المدن التي تأثرت بها هذه اللهجات القروية ، ويتبين هذا الأثر في خصائص لغوية واضحة .

يقول وليم مرسيه : « بحسب ما لدينا الآن من معلومات ، يمكن أن نميز في المغرب بين أربع مجموعات من اللهجات القروية : في تونس، لهجة الساحل (لهجة تكرونه ولهجة الساحل التونسي) ، وفي الجزائر ، المجموعة القسنطينية في منطقة القبائل الشرقية ، وتنحصر على العموم في مثلث غربي جيجل ، وميله، وشرقي القل ؛ والمجموعة الوهرانية وتشمل تراره ، ويحدها بالتقريب ساحل مراكش ومجرى نهر تافني ، من َللّه مغنية حتى البحر ؛ وفي مراكش ، مجموعة جبالة وتحتل على طول الساحل ، من طنجة الى بادس، منطقة متفاوتة العمق ، تمتد من ناحية الغرب الى داخل الأراضي ، خلف « الريف » المتكلم بالبربرية، لتشكل نوعاً من الشكل الرباعي غير المنتظم.. وهذه اللهجات المحلية تستمد أصولها من لغة المدن القديمة، تلك المراكز الثابتة الدائمة للتعريب ، وهي بمثابة لهجات عربية مغربية ينطق بها في المدن ، وقد اكتسبها وحوّلها فلاحون بربر . ويبدو لنا أنه من الأمور المهمة أنه كان في كل منطقة من المناطق ما في مراكش والجزائر ، منذ سنة ١١٠٠ م مدينة

---

(١) وضع وليم مرسيه وعبد الرحمن جيجه ، باريس، سنة ١٩٢٥ XXV الى XXXIII

مهمة ، عاصمة أقليمية ، وفي الشمال على الساحل، وجدت مواني عديدة تربطها بالمدن الداخلية طرق : قسنطينة مع جيجل والقل ، تلمسان مع رشجون وهنين ، فـــاس مع طنجة وسبتة وبادس . وفي القرون التالية كانت هناك مجموعات ذات لغة بدوية نقلهــا الأمراء الى سهول الوادي الكبير ، وتافني الدنيا والوسطى ووادي سبو ، أو نفذت فيها، وهذه المجموعات فصلت بوضوح بين قسنطينة وتلمسان وفاس وبين الأحواز اللغوية الواسعة التي تكونت منها في الشمال ...

« وبالجملة ، فاننا نتصور ان الامور كانت لا تختلف عن ذلك في الساحل التونسي . فمع اختلاف الاتجاه ، من الغرب الى الشرق بدلا من الاتجاه من الجنوب الى الشمال ، نجد هاهنا توزيعاً للمراكز المدنية (نسبة الى المدينة) الى الاطراف ، ذلك التوزيع الذي وجدناه جوهرياً في الاحوال السالفة . ومنذ الف سنة ويزيد ، كانت المنطقة الضيقة الساحلية التي تجمعت فيها القرى الساحلية تقطعها الطرق الرابطة بين القيروان « أم مدن المغرب » وبين سوسة – التي كانت دائماً مرفأ لها – وبين المهدية التي بقيت عاصمة منافسة لها طوال مائة عام ، والمنستير ، ذلك الرباط الذي كان مقصداً للتبرك والزيارة . ومن المحتمل ان تكون عربية هذه المدن هي التي تعلمها قديماً فلاحو الساحل » .

فلماذا لا نقر بأن انتشار الاسلام في هذه المناطق وفي نفس الفترة قد تم بطريقة مماثلة ؟ وأنى لهؤلاء « القرويين » البربر ان يستعربوا ، دون ان يعتنقوا الاسلام في نفس الوقت ؟ وفضلا عن ذلك ، فان هذا السبب اللغوي يؤيد ما سبق ان قلناه من قبل وهو ان اسلام الحواضر الكبرى السنية ، مثل القيروان وتلمسان وفاس ، قد غزا أحوازها.

وقد اتجه انتشار الاسلام وتعريب الارياف في اتجاه البحر ، بفضل المدن الساحلية ، بعد ان تعربت وأسلمت ، وهي قـــد كانت موانىء للحواجز الكبرى للاسلام وللحكومة العربية في داخل البلاد .

وهكذا نجد انه في مستهل القرن التاسع الميلادي ، وقد صار مذهب الخوارج غير ذي خطر في المغرب ، كان الاسلام السنى ـ الذي لم يستطع الفاطميون القضاء عليه حتى في المدن الشرقية للبلاد [1] ، وكان مزدهراً في مدن الغرب (المغرب الاقصى) ـ نقول ان الاسلام السُّنّي كان قريباً من قلوب كل سكان الارياف إن لم يكن في سويدائها ، خصوصاً تلك الجماعات التي اتينا على ذكرها والتي خضعت ، كما خضعت دائماً ، لتأثير المدن المجاورة . ولهذا فان انتقال الخلافة الفاطمية من أفريقية الى مصر ، حوالي نهاية القرن العاشر الميلادي ، كان ايذاناً بعودة قريبة الى مذهب مالك .

ولإدراك الموقف السياسي للمغرب في مستهل القرن الحادي عشر ، ينبغي ان نعده مقسماً بين قسمين متمايزين ، شرقي وغربي خط وهمي يمتد تقريباً من وهران الى هُدنة .

في شرقي هذا الخط ، منذ ارتحال الخليفة الفاطمي المعز بن اسماعيل المنصور الى القاهرة ، في بداية سنة ٩٧٣ م ، كانت السلطة في يد أُسرة بني زيرى ، وهي اسرة بربرية من قبيلة صنهاجة ، من قِبل خليفة مصر . وأول ملوكها وهو بلجين (بلكّين) بن زيرى استقر في القيروان وتولى الحكم في النصف الشرقي من المغرب غير مدافع . ووفر هو وخلفاءه لرعيتهم رخاء لم تعرفه افريقية من قبل ، منذ الفتح العربي ولكنهم اخطأوا في ان جعلوا أبناء عمومتهم بني حماد يشاركونهم الملك ، وبنو حماد أسسوا عاصمتهم القلعة (قلعة بني حماد) في سنة ١٠٠٧ م شمالي هدنة على مرتفعات قسنطينة . وكانت المنازعات بين أمراء القيروان وامراء « القلعة » في ذلك العصر سبباً في اضعاف كلتا الدولتين .

---

(١) راجع ج. مرسيه : « العرب في المغرب من القرن الحادي عشر الى الرابع عشر » ، ص ٤٤ ـ ٤٥ والاشارات الى المراجع المذكورة هناك .

وانقسم الجزء الغربي من الشمال الافريقي، كما رأينا ، الى امارات بربرية عديدة يتزعمها امراء سنّة ، واحياناً مبتدعة ، كانوا بحسب ضرورات الوقت يقرّون بالولاء للامويين (المروانيين) في قرطبة او الفاطميين في افريقية .

وهذه المناطق كانت ، منذ نهاية الادارسة ، في حال من التحلل السياسي والديني ازداد واشتد في القرن الحادي عشر ، بسبب ضعف خلافة قرطبة وسقوطها في سنة ١٠٣١ م ، وكذلك بسبب نفاد قوة بني زيرى وبني حماد في نزاعاتها المستمرة .

تلك كانت حال بلاد المغرب من الناحيتين السياسية والدينية في الوقت الذي زحف عليه ، في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي ، جحافل العرب الهلالية من الشرق ، وجموع البدو الصحراويين من الجنوب الغربي وهم الذين يسميهم التاريخ باسم المرابطين .

ولهذه الاسباب كلها كان المغرب في منتصف القرن الحادي عشر في نقطة تحول في تاريخه . وابتداء من تلك اللحظة سيعاني تغييرات عميقة في وجوده السياسي والديني والاجتماعي ، ومنذ ذلك الوقت ولمدة خمسة قرون تالية سيحكمه حكام بربر ومسلمون سنيون او على الأقل يعلنون انهم على مذهب أهل السنة . وسنفحص على التوالي عن غزو العرب وغزو المرابطين ، وقد وقع كلاهما في وقت واحد معاً .

وكما فعلنا حتى الآن ، لن نتوقف ، فيما يلي ، عند الاحداث السياسية والاجتماعية الا بالقدر الذي به تؤثر في الامور الدينية . والغزو العربي الذي قام به بنو هلال كان موضوعاً لدراسة راسخة قام بها جورج مرسيه [١] ، والوثائق الجديدة التي يمكن اكتشافها قد تضيف اليها بعض التفاصيل ولكنها لن تغير في مضمونها العام .

---

(١) «العرب في المغرب من القرن الحادي عشر الميلادي الى القرن الرابع عشر » ، قسنطينة وباريس سنة ١٩١٣ .

رأينا انه بعد ارتحال الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الى مصر سنة ٩٧٣م ترك الولاة من بني زيري – بعد نقلهم قاعدة الحكم من المهديـة الى القيروان – نقول انهم تركوا حكم المناطق الغربية من دولتهم (أي الجزء الذي يشمل قسماً من ولاية قسنطينة الحالية وكل ولاية الجزائر العاصمة تقريباً) الى بني عمومتهم من بني حمّاد ، حكام القلعة (قلعة بني حماد) . وكان بنو حماد ورعيتهم قد نبذوا المذهب الفاطمي منذ نهاية القرن العاشر أو بداية القرن الحادي عشر الميلادي وعادوا الى مذهب أهل السُّنة ومذهب مالك .

وتحت ضغط الشعور العميق لشعب مدن أفريقية ، والقيروان بخاصة ، لم يلبث بنو زيري أن نبذوا مذهب الشيعة واتخذوا مذهب مالـك ، ثم نبذوا الولاء للخلافة الفاطمية في القاهرة .

ولادراك أسباب الأحداث التالية وتسلسلها ، وللحكم على المشاعر الدينية في النفوس آنذاك ، يكفينا أن نذكر الوقائع الأساسية البارزة ، استناداً الى تواريخ تلك الفترة ، وخصوصاً ما ورد في كتاب « البيان المُغرِب في أخبار المغرب » لابن عذاري المراكشي .

في مايو سنة ١٠١٦ ، لما مات باديس فجأة في قصره ، أعلن الضباط وكبار رجال القصر والجيش والشعب البيعة لابنه المعز ؛ وكانت سِنّ المعز آنذاك الثامنة . قال ابن عذاري : « كان المعزّ بن باديس صغيراً ، إذ ولي وهو ابن ثمانية أعوام ، وقيل ابن سبعة أعوام . ورُبي في حِجْر وزيره أبي الحسن بن أبي الزجّال ، وكان ورعـاً زاهداً . وكانت أفريقية والقيروان على مذهب الشيعة وعلى خلاف السُّنة والجماعة ، من وقت تملك عبيدالله المهدي لهـا فحرّض ابن أبي الزجال المعزّ بن باديس ، وأدّبه ، ودلـّه على مذهب مالك وعلى السُّنة والجماعة ؛ والشيعة لا يعلمون ذلك ، ولا أهل القيروان » . (ج١ ص ٣٩٥ ، طبع بيروت سنة ١٩٥٠) .

وكانت نتيجة هذه التربية على مذهب مالك وعلى السنة حادثاً ، تافهاً في

ذاته ، لكنه جدير بأن يُروى هاهنا لما يدل عليه من حال النفوس آنذاك في الجيش والشعب : «خرج المعزّ في بعض الأعياد الى المُصلّى في زينته وحشوده وهو غلام ، فكبا بـه فرسه ، فقال عند ذلك : أبو بكر وعمر . فسمعته الشيعة التي كانت في عسكره ؛ فبادروا اليه ليقتلوه . فجاءه عبيده ورجاله ومن كان يكتم السُّنة من أهـل القيروان ، ووضع السيف في الشيعة ، فقتل منهم ما ينيف على الثلاثة آلاف . فسمي ذلك الموضع بركة الدم الى الآن . قال أبو الصلت : وصاح بهم في ذلـك الوقت صائح الموت ، فقتلوا في سائر بلاد أفريقية » (« البيان المغرب » لابن عذاري ، جـ١ ص ٣٩٥ ، بيروت سنة ١٩٥٠) .

ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي كان فيهـا الشيعة هدفاً للاضطهاد من جانب السكان البربر والعرب في أفريقية ، وفي أيام حكم المعز الشاب . ففي سنة ١٠١٦ حدث بعد توليه المُلك بقليل أن هوجم الشيعة في درب المعّلى في مدينة القيروان . قال صاحب « البيان » : « وكان بمدينة القيروان قومٌ بحومة تعرف بدرب المُعلّى يتسترون بمذهب الشيعة ، من شرار الأمـة ، فانصرفت العامة اليهم من فورهم فقتلوا منهم خلقاً : رجالاً ونساء . وانبسطت أيدي العامة على الشيعة ، وانتهبت دورهم وأموالهم . وتفاقم الأمر ، وانتهى الى البلدان ، فقُتِل منهم خلق كثير .

وقـُتِل من لم يعرف مذهبه بالشبهة لهم . ولجأ من بقي بالمهدية منهم الى المسجد الجامع ، فقـُتِلوا به عن آخرهم رجالاً ونساءً » . (« البيان المغرب في أخبار المغرب » جـ١ ص ٣٨٧ ، بيروت سنة ١٩٥٠) .

« وفي سنة ٤٠٩ (هـ = ١٠١٨ / ١٠١٩م) خرجت طائفة من الشيعة نحو مائتي فارس بعيالهم وأطفالهم يريدون المهدية للركوب منهـا الى صقلية ، وبعثت معهم خيل تشيعهم . فلما وصلوا الى قرية كامل ، وباتوا بهـا ، تنافر أهل المنازل عليهم ، فقتلوهم وفضحوا بعض شواب النساء ومَن كان لها منهن

جمال ، ثم قتلوهن » (« البيان المغرب » جـ١ ص ٣٨٨) .

ويبدو ان الامير المعز كان يمكن ان يتحمل وزر هذه الفظائع التي لا بد ان خلفاء القاهرة كانوا على علم بها وهو تابع لهم . ومع ذلك فان هؤلاء ليس فقط وافقوا على تعيين المعز وبلقب « شرف الدولة »، بل وأيضاً بعثوا اليه بالسفارات والهدايا النفيسة وبالشواهد المتوالية على تقديرها له ، خصوصاً خلال السنوات ١٠١٧ م ،١٠٢٠ م ، ١٠٢٣ م . وفي هذه السنة الاخيرة أضاف الى لقبه لقب « عضد الدولة » ، راجيا من وراء ذلك أن يضمنه ويحظى باخلاصه له !

ومع ذلك تلقى الملك الشاب (المعز بن باديس) علامات الثقة هذه من سادته الشيعة باستكبار ، ورحّب في الوقت بسفارات وهدايا زعماء مختلف مناطق بلاد المغرب . وحكم دولته بمهارة أكسبته عرفان شعبه الذي كان يدفعه ، وكذلك كان يدفعه وزيره ومعلمه ، الى اتخاذ مذهب أهل السُّنة .

وكانت الارض ممهدة في أفريقية، والشعب متعلقاً بمذهب أهل السُّنة — وقد أظهر ذلك كما رأيناه علناً — الى حد ان رعايا المعز بن باديس لم ينتظروا غير بادرة من السلطان لنبذ ولاية الخلفاء الفاطميين الشيعة المبتدعة .

غير أن هذه البادرة من السلطان ، الذي كانت مشاعره الدينية والسُّنية المالكية غير مجهولة للشعب ، تأخرت في الظهور . إذ يبدو أن المعز تردّد في اطراح موالاة الخليفة الفاطمي اطراحاً عنيفاً صارخا .

إنما تحلل من الولاء للفاطميين شيئاً فشيئاً ، دون أن يتجاسر على خلعهم رسمياً دفعة واحدة . ويلوح أن الحركة الرئيسية لهذا التحلل من الولاء للفاطميين قد حدثت في سنة ١٠٤١ م بأن أظهر المعز الولاء للدولة العباسية « وورد عليه عهد القائم بأمر الله » (« البيان » جـ١ ص ٣٩٧) .

وكانت هذه حركة ذات أهمية ، وكان لاسراع خليفة بغداد في العهد اليه

أثر كبير في إفريقية . وحينما جاءه عهد الخليفة وقرىء في المسجد الجامع ، بحضرة السلطان ، هنأه الامام وكبار رجال الدولة . ومن المحتمل ان يكون اعتراف الخلفاء العباسيين بـــه قد سبق الاجراءات المعتادة في قطع الخطبة للخليفة الفاطمي .

ولا يهمنا التحديد الدقيق لتواريخ هذه الوقائع التي جرت كلهـا بين سنة ١٠٤١م و سنة ١٠٥٠ م.

والأمر المؤكد هو أن الولاء للعباسيين صحبه قطع الخطبة للفـاطميين واطراح الولاء لهم في سكّ النقود . وتلك شواهد ظاهريـة تدل على الولاء بالنسبة الى الشعب وتكفي لقطع صلة الولاء للدولة السابقة .

وأكمل المعز بن باديس هذه الأعمــال بإحراق رايات الفاطميين « وقطع مواضع العباءات التي كتب عليها اسم هؤلاء الخلفاء الفاطميين [١] » (چورج مرسيه ، والإشارات الى المراجع الواردة لديه) .

ورحب الشعب السُّني بهذه القرارات بحماسة ، وانقض على بقية الشيعة ، وذبح من بدا أنهم لم ينبذوا مذهبهم تماماً .

وكان انتقام الخليفة الفاطمي المستنصر ، بناء على نصيحة وزيره اليازوري انتقاماً رهيباً . لقد قرر أن يُطلق على أفريقية المتمردة جحافل العرب البدو من بني هلال وبني سُليم ، وعرض عليهم أن يملكوا بلاد المغرب التي يفتحونها .

ب الغزو العربي الهلالي

وفي الوقت الذي أخذت فيه الجموع المتوالية من العرب الهلالية تصل الى

---

(١) [يقول ابن خلدون : « وأحرق بنوده ، ومحا اسمه من الطرز والسكة ، ودعـا للقائم ابن القادر من خلفاء بغداد » (جـ٦ ص ٣٢٥ ، بيروت سنة ١٩٥٩)] .

بلاد المعز بن باديس – وكان ذلك حوالي منتصف القرن الحادي عشر الميلادي – وتنفذ في بلاد المغرب ، حيث ستستقر نهائياً ، ليس من فضول القول ، لنفهم النتائج الدينية والاجتماعية لهذا الغزو ، ان نعرف من هم هؤلاء المحتلون الجدد .

ودون ان نصعد الى أصولهم ، وهي غامضة ، نحن نعلم ان هذه القبائل البدوية كانت تسكن ، في أيام الرسول ، هضاب نجد وتنتشر حتى نواحي المدن الكبرى في الحجاز ، وتعيش على النهب والإغارة . وقد حاربوا النبي حرباً شنيعة وقاوموا الدين الجديد (الاسلام) ولم يستسلموا في النهاية إلا عنوة وبالقوة . وكان إسلامهم واهياً ، وإيمانهم بغير اخلاص . وحاولوا الامتناع من دفع الجزية وأداء الفروض الدينية ما استطاعوا الى ذلك سبيلا . وكانوا مصدراً لهمٍّ مستمر في نفوس الخلفاء الراشدين والأمويين « وازداد نهبهم وتمردهم في أيام العباسيين . ولم تكن يزعهم وازع من الدين ، فكانوا يقطعون الطريق على قوافل الحجاج في الطريق الى مكة ، ويبثون الفزع في نواحي المدينتين المقدستين » (چورج مرسيه) .

وفي القرن العاشر نجدهم والغين في فتنة القرامطة المشهورة ، وكانت نوعاً من الحركة الشيوعية ، على أساس ديني زائف ، وتضم كل الساخطين والمستضعفين في الأرض والمغامرين الأفاقين ، في شيوعية كاملة في الأموال والنساء ، ضد السلطة السنية للعباسيين .

وفي هذه الفتنة لم يكن الجانب الديني هو الذي جذب بني هلال وبني سُليم ، بل لأنها كانت فرصة للنهب والفوضى .

وكثير من بني هلال وبني سُليم اشتركوا في الاستيلاء على مكة سنة ٩١٣م تحت زعامة أحد القرامطة ؛ وهناك انطلقوا يعيثون فساداً وتخريباً حتى إنهم أخذوا الحجر الأسود من الكعبة ، وهو الطلسم الأعلى في الاسلام السُّني .

وفي سنة ٩٧٨م رأى الخليفة الفاطمي في القاهرة ان يتخلص من هذه القبائل الهلالية الصاخبة التي استوطنت حينذاك في الشام ، فرأى بعد أن قهرهم أن يرسل بهم الى صعيد مصر ، ليكون من الأسهل عليه مراقبتهم وتقليل شرورهم . لكن لم يتحقق شيء من هذا الذي أمّله ، فبنو هلال وبنو سُليم كانوا في مصر جيراناً مزعجين جداً للحكومة . ولهذا رأى الخليفة المستنصر صواب ما أشار به وزيره أبو محمد الحسن بن علي اليازوري من إرسال هؤلاء العرب الصاخبين الى الشمال الافريقي الذي تمرد على سلطانه .

ويمكن المرء ان يقرأ ما كتبه چورج مَرسيه (في كتابه المذكور) عن هذه التغريبة الى أفريقية – بسلاحهم وعتادهم، ونسائهم وأطفالهم ، ودوابهم وخيامهم وكل ما يملكون – لما يقرب من أربعين الى خمسين ألف محارب عربي ، أخذوا في غزو مساكن جديدة لهم . « لقد كانوا قوماً على الفطرة بدائيين جداً ، اعتادوا الصوم الطويل في البيداء ، والمغانم النادرة العسيرة المنال بالسطو ... ولم يعرفوا ، إلا سماعاً ، شيئاً عن الحياة الرافهة التي يعيشها الناس في المناطق المحظوظة، التي فيها تتلقى الأرض الخصبة ماء السماء بغزارة ، وبعضهم لم يرَ في حياته مراكز مأهولة . وعندما التقوا بأول قرية في الطريق ، لم يشكوا في أنها القيروان ببيوتها وقصورها ؛ وتصايح بعضهم لبعض بذلك . فانقضوا عليها بسرعة لينعموا بهذه الفريسة . وتلقائياً اندفعوا على المدينة غير المحمية وأخذوا ينهبونها . وهكذا بدأ زحفهم على إفريقية » (جورج مرسيه) .

وهكذا تقدم الى الأرض الموعودة هذه الأوزاع من البدو ، بقيادة زعماء منهم ، بدوٍ ومخربين مثل الجنود البسطاء ، ينشرون الخراب في طريقهم ، كما قال المؤرخون المسلمون الذين رووا غزوهم هذا لافريقية .

وثروة افريقية ، وكانت عظيمة في ذلك العصر ، سرعان ما دُمّرت ، وتزعزع سلطان حكومة بني زيري، وما لبثت أن انهارت أمام هؤلاء الغزاة

في القرن الحادي عشر ، الذين استقروا في البلاد ونشروا الدمار والفوضى . وما لبثت عصابات من بني هلال أن تقدمت نحو الغرب ، الى دولة بني حمّاد المجاورة التي رأت نفسها مضطرة الى نقل عاصمتها من القلعة ، في مرتفعات قسنطينة ، الى بجاية كي تؤمن لنفسها بعض الأمان النسبي من جانب البحر .

وما أعظم الفارق بين هؤلاء الغزاة العرب في القرن الحادي عشر الميلادي وبين أولئك الفاتحين العرب الذين فتحوا المغرب ابتداءً من القرن السابع الميلادي !.

ان هؤلاء الأخيرين ، عرب الفتح الأول ، كانوا جيوشاً حقيقية مؤلفة من المحاربين العرب. صحيح أن غالبيتهم كانوا من البدو الفقراء في جزيرة العرب، وكانوا طامعين في النهب ، لكن زعماءهم كانوا من أهل المدن ، وكانوا في الغالب مسلمين صحيحي الايمان قادرين على تنظيم البلاد التي يفتحونها؛ فأسسوا مدناً وأقاموا حكومات ، وفرضوا على البربر شريعة الاسلام وعقائده . ولم يكن القواد ولا المحاربين الجدد قد قدموا الى هناك على نية عدم العودة الى مواطنهم الأصلية التي تركوا فيها نساءهم وأولادهم . فبعد مدة معينة كان الكثير منهم يعودون الى ديارهم الأولى مثرين غالباً من الغنائم التي كانت من نصيبهم .

أما الغزو العربي في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) فكان شيئاً آخر مختلفاً تماماً : لقد كان هجرة لقبائل . والقواد والمحاربون جرّوا معهم أسرهم وكل ما يملكون . ولن يحملهم على العودة شيء ، لأنهم لم يتركوا شيئاً وراءهم يعودون اليه . لهذا لم يفكروا إلا في الاستيطان ببلاد المغرب التي أعطاها لهم سلطان مصر ، والتي أخذوا في غزوها على طريقتهم . إنهم لم يؤسسوا شيئاً ؛ بل خرّبوا ودمّروا . وكما قال جورج مرسيه استناداً الى ابن خلدون : « كانوا إذا احتاجوا الى حجارة كي يسندوا اليها قدورهم ،

هدّموا المباني وانتزعوا منها الأحجار ، وإذا احتاجوا الى خشب لعمل أوتاد للخيام ، هدّموا سقوف البيوت ليستخرجوها منها ... إنهم مستعدون دائماً لانتزاع أموال الغير بالقوة، والى البحث عن الثروة بقوة السلاح ، والى النهب والسلب دون قيود ولا حدود . وفي كل مرة يلقون نظراتهم على قطعة أثاث أو آنية ما، أخذوها بالقوة وخطفوها . وفي أيامهم عمّ الخراب في كل مكان».

هكذا بدا هؤلاء العرب الذين كوّنوا، منذ القرن الحادي عشر الميلادي ، عنصراً جديداً في سكان المغرب . وسيكونون ، هم وذريتهم ، على علاقات مستمرة مع البربر ، يساكنونهم ، ويمتزجون بهم شيئاً فشيئاً . صحيح أن من الممكن أن نجد حتى اليوم قبائل عربية شبه خالصة في بلاد المغرب ؛ وصحيح أن فيه قبائل بربرية واضحة البربرية ، لم يمتزج بها إلا قليل من الدم العربي . ومع ذلك فإن الغالبية العظمى من السكان الأصليين في أفريقيا الشمالية هم مزيج من العرب والبربر . إنهم ثمرة امتزاج وثيق ، في عصور مختلفة، بين عناصر بربرية وعناصر عربية من بطون بني هلال وبني سُليم[1].

فإذا كانت غزوات بني هلال قد أتت لهذه البلاد بالخراب والفوضى في البداية ، فإنها أعطت سكانها عنصراً عربياً انصهر شيئاً فشيئاً في الشعب البربري .

وكانت نتيجة هذا الاتصال ، المستمر منذ القرن الحادي عشر الميلادي ، وهذا المزيج بين عرب بني هلال وبني سُليم من ناحية وبين البربر من ناحية أخرى– كانت من الناحية اللغوية هي تعريب البربر وانتشار اللغة العربية بين أرياف المغرب .

وقد لاحظنا من قبل ان العرب والمشارقة المسلمين ، الذين حكموا الشمال

---

(١) راجع بحثي بعنوان «بطون القبيلة البربرية – العربية بني هذيل في أسطورة تقديسية» (ظهر في « أعمال المؤتمر الثاني القومي للعلوم التاريخية » ، الجزائر ، سنة ١٩٣٠) .

الأفريقي من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر الميلادي ، لم يمرّبوا غير المدن وبعض ضواحيها . لكن ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي حدث تعريب الأرياف ، بفضل نفوذ العرب البدو مع الغزوة الهلالية .

ونحن نعلم أن هذا التعريب لم يستطع التغلب حتى الآن على اللهجات البربرية التي ظلت مستعملة في عدد من الهضاب المرتفعة ، خصوصاً في الغرب ومردّ هذا أولاً الى ان النفاذ العربي لم يتم ، أو لم يتم إلا قليلاً جداً ، في هذه المناطق بحيث لم يستطع أن يحُل اللغة العربية محل اللغة البربرية . ومع ذلك ، فإنه إذا كان النساء في هذه القبائل الناطقة بالبربرية لا يعرفن غير اللغة البربرية وفي الغالب يجهلن العربية ، فليس الأمر هكذا بالنسبة الى الرجال فإنهم بوجه عام يتكلمون اللغتين ويكادون جميعاً يستعملون اللغة العربية عند الحاجة .

والعربية كما قلنا لسان الاسلام . والجهل باللغة العربية والصعوبة التي استشعرها البربر دائماً في تعلمها هما اللذان أديا الى حد ما ، الى جعل اعتناق هؤلاء السكان للإسلام أمراً صعباً في البداية . وللسبب عينه نجحت بين البربر غير المستعربين ، في القرن الثامن والتاسع والعاشر الميلادية، بدع صالح وحاميم في قبيلتي برغواطه وغمارة . ومهدي الموحدين بين المصامدة في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر الميلاديين اضطر هو الآخر الى استعمال اللغة البربرية لنشر دعوته بين سكان جبل الأطلس الأعلى وبني قومه وجيرانهم ممن كانوا يجهلون العربية تماماً .

وإذا كان العرب الهلاليون قد سهّلوا نشر الاسلام ، وذلك بنشرهم اللغة العربية بين البربر ، فينبغي ألا نظن من هذا أنهم كانوا دعاة للإسلام عقيدة وشريعة . لقد كانوا بطبعهم رقيقي الدين وكانوا غير صالحي الاسلام الى حد كبير جداً .

ويلوح ان البربر المسلمين خصوصاً هم الذين بثوا روح الاسلام في هؤلاء

العرب ، طوال قرون من الحياة المشتركة معهم في تلك البلاد . وجورج مرسيه يقول لنا في دراسته للحياة الدينية لدى هؤلاء العرب الذين قدموا في الغزو الثاني (الكتاب المذكور ، ص ٧١٤) :

« تحت تأثير المسلمين المغاربة نمت الحماسة عند القبائل المهاجرة الى المغرب وفي مدرسة علماء البربر تعلم الشيوخ الهلالية وشيوخ بني سُليم حُبّ الدعوة الى الاسلام . فنتج عن ذلك حركة مرابطية عجيبة جداً ، نشأت في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وأثرت خصوصاً في قبائل الجنوب والغرب » .

ولا نجد اذن الشواهد الأولى على تمسك هؤلاء العرب بالاسلام الا بعد الغزو الهلالي بأكثر من قرنين . ونراها خصوصاً في المناطق التي يكون العنصر البربري فيها هو الأغلب .

فمثلا ، في مدرسة شيخ بربري من قبيلة تسول (شمالي تازة) تلقى زعيم بطن صغير من عرب رياح ، اسمه سعادة ، علوم الاسلام والرغبة في تدريس شريعة الاسلام لبني قومه في اقليم طولجا . وابن خلدون ، الذي روى لنا تاريخ هذا الداعي العربي للاسلام في المغرب عند نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وبداية القرن الرابع عشر ، يقول خصوصاً عن هذا الشخص : «كان هذا الرجل من مسلم ، احد شعوب رياح ، ثم من رحمان منهم . وكانت امه خصيبة ، وكانت في أعلى مقامات العبادة والورع . ونشأ هو منتحلا للعبادة والزهد، وارتحل الى المغرب ولقي شيخ الصالحين والفقهاء لذلك العهد بنواحي تازة : أبا أسحق التسولي ، وأخذ عنه ، ولزمه وتفقه عليه . ورجع الى وطن رياح بفقه صحيح وورع وافر ، ونزل طولقة من بلاد الزاب ، وأخذ بنفسه في تغيير المنكر على أقاربه وعشيريه ومن عَرَفه أو صحِبه ، فاشتهر بذلك وكثرت غاشيته لذلك من قومه وغيرهم . ولزم صحابته منهم أعلام عاهدوه على التزام طريقته ... فكثر بذلك تابعه واستظهر بهم على شأنه في إقامة السنّة وتغيير المنكر على من جاء به . واشتدّ على قاطع الطريق من شرار البوادي « (جـ٦ ص ٨١ — ٨٢ ، بيروت سنة ١٩٥٩) .

ودعا عامل المنطقة الى الغاء الضرائب المتنافية مع الشرع ، والى وقف المظالم في ادارته ، مما لم يُرض ذلك العامل. وبعد كفاح استمر عدة سنوات بين العامل وبين المرابط العربي سعادة قُتل سعادة في معركة .

وفي موضع آخر يحدثنا ابن خلدون (« تاريخ البربر » ج١ ص ٩٧ وما يليها ، الترجمة الفرنسية ج ١ ص ١٥٣ وما يتلوها) عن [١] زعيم ديني عربي آخر من بطن كعوب ، وهي اسرة من بني سليم ، وهذا الزعيم أسس نوعاً من جماعة صوفية غايتها صيانة شريعة الاسلام واصلاح أخلاق العرب . وكان له أتباع عرب كثيرون ، لكن قتله قومه بدعوى « أن دعوة هذا الرجل قادحة في أمر الجماعة والدولة » (ابن خلدون ج ٦ ص ١٦١ ، بيروت سنة ١٩٥٩) . وقام بأمره من بعده ابنه فلقى مصير أبيه في سنة ١٣٠٦ م.

وفي نفس العصر اتخذ زعيم بطن من بني عمور ، وهم من بني هلال ، مذهب الصوفية في مصر في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) – وكان التصوف قد ظهر عند البربر قبل ذلك بحوالي قرن – ونشر التصوف في قبيلته . وقام هو وأتباعه بالكفاح ضد قطاع الطرق من البدو العرب في النواحي المجاورة ، وقتل أيضاً في كمين نصبه له أعداؤه [٢].

---

(١) [هو قاسم بن مرا من الكعوب ، وقد قام بأمر السنة في سليم . قال عنه ابن خلدون « كان هذا الرجل من الكعوب من أولاد احمد بن كعب منهم ، وهو قاسم بن مرابن أحمد . نشأ بينهم ناسكاً منتحلا للعبادة ، ولقى بالقيروان شيخ الصلحاء بعصره أبا يوسف الدهماني ، وأخذ عنه ، ولزمه . ثم خرج الى قومه مقتفياً طريقة شيخه في التزام الورع والأخذ بالسنة ما استطاع ورأى ما العرب عليه من إفساد السابلة والخروج عن الجادة ، فأخذ نفسه بتغيير المنكر فيهم وإقامة السنة لهم ، ودعا الى ذلك عشيره من أولاد أحمد ... وبدأ بالدعاء الى اصلاح السابلة بالقيروان وما اليها من بلاد الساحل ، وتتبع المحاربين بقتل من يعثر عليه منهم بالطرق وغزو المشاهير منهم في بيوتهم واستباحة أموالهم ودمائهم حتى شردهم كل مشرد » (ج٦ ص ١٦٠ - ص ١٦١ ، بيروت سنة ١٩٥٩ - المترجم] .

(٢) « تاريخ البربر » لابن خلدون ج١ ص ٣٥ ؛ ترجمة فرنسية ج١ ص ٥٩ .

وكون هؤلاء الأشخاص استقوا مشاعرهم الدينية من بني قومهم ، بحسب ما يقول ابن خلدون ، وأنهم أفلحوا جميعاً في أن يضموا إليهم أتباعاً من العرب عديدين — يدل على انه في القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) وجد الاسلام في بعض بطون قبيلتي بني هلال وبني سُليم أرضاً مواتية . وهذا يرجع — الى حد بعيد — الى المحيط الديني الذي أوجدته الأوساط البربرية التي كانوا يعيشون بينها . ومع ذلك نلمح في هذا العصر من خلال أخبار قيام هؤلاء الزعماء بنشر الدعوة ان أخلاق العرب في أوساطهم او الأوساط المجاورة لهم كانت بعيدة عن ان تكون متفقة مع ما يوصي به الشرع الاسلامي . وإذا كنا نستطيع ذكر بعض الأشخاص العربية التي أصابتها تأثيرات دينية في القرن الثالث عشر ونتائج الحركة الزهدية في بلاد المغرب ، فيمكن ان نذكر أمثلة لآخرين نبذوا الشرع وانحلوا من ربقة الدين .

من هؤلاء زعيم فخذ من كعوب من بني سُليم ارتكب في أفريقية هو وقومه فظائع من قطع الطريق والافساد ، أشار اليها المؤرخون المسلمون وقد « وفد على تونس عام خمسة وسبعمائة (١٣٠٥م) ودخل المسجد يوم الجمعة لابساً خُفّه . ونكر الناس عليه وطأه بيت الله بخفٍ لم ينزعه . وربما قال له في ذلك بعض المصلين الى جنبه ، فقال : اني ادخل بها بساط السلطان ، فكيف الجامع؟! فاستعظم الناس كلمته، وثاروا به لحينه، فقتلوه فيالمسجد» (ابن خلدون ، ج٦ ص ١٥١ ، بيروت سنة ١٩٥٩) .

هذا المثال وغيرهمن نفس النوع لا يمكن الا انيؤيد ما سبق ان لاحظناه وهو ان العرب الهلالية في عهد الغزو الهلالي كانوا وبقوا وقتاً طويلا رقيقي الاسلام .

لم يجاهدوا في سبيل إعلاء شأن الدين ، لا في المغرب ولا في جزيرة العرب ولا في الشام ، حين اشترك آباؤهم في فتنة القرامطة .

وعلى خلاف اسلافهم الفاتحين العرب في القرن السابع الميلادي ، لم يأت الهلالية الى المغرب لضم بلاد جديدة الى دار الاسلام ؛ ولم يكن لديهم اي ميل لنشر الدعوة الاسلامية ، ولا للإستشهاد في سبيل الله مثل بعض قواد الفتوح الاسلامية الأولى .

كما لم يكن من هدفهم ان يعيدوا مذهب الشيعة ، بأمر من الخليفة الفاطمي في القاهرة ، ولا ان يؤسسوا في الشمال الأفريقي دولة عربية تدين بالولاء لخلافة القاهرة ، وهو امر كانوا عاجزين عنه كل العجز .

لقد أطلقوا على افريقية للإنتقام للمستنصر – الذي استطاع في نفس الوقت ان يتخلص من هذه القبائل المفسدة الناهبة – وعرفوا ان مصر ، التي تركوها هم وأسرهم وكل ما يملكون ، ستكون مغلقة أمامهم منذ الآن فصاعداً . فان أخفقوا في مهمتهم ، فلن يفكروا في العودة الى مضاربهم السابقة في صعيد مصر .

لقد هاجروا إذن الى مناطق خصبة في المغرب ، سيجدون فيها مسكناً جديداً ، أغنى بكثير ، وحياة أيسر واكثر حرية من تلك التي عرفوها حتى ذلك الحين .

فإذا كان هؤلاء العرب ، بعد ان امتزجوا بالبربر الذين كانوا أكثر تمسكاً بفروض الدين ، قد حسن إسلامهم ، فان هذا أمر ينبغي ألا يدهشنا . ومع ذلك فانه باستثناء عدد قليل من قبائل بني هلال وبني سُليم لم يكن هؤلاء العرب في جملتهم ذوي غيرة دينية كبيرة .

إن الغازي العربي في القرن الحادي عشر الميلادي كان عامل خراب اقتصادي وسياسي في المغرب ، ولم تكن له أهداف دينية ، ولم يكن له دور مقصود في ميدان الاسلام على مذهب أهل السُّنة أو على المذاهب الأخرى .

غير ان دخول هؤلاء العرب البدو في المغرب لم يكن بغير اثر في ديانة

البربر . ذلك انهم بنشرهم للغة العربية بين أرياف المغرب الناطقة بالبربرية ، سهلوا لهؤلاء تحصيل ثقافة إسلامية أتمّ من تلك التي كانت لديهم والتي لم يكن في وسعهم ان ينمّوها وهم يجهلون العربية .

لكن انتشار اللغـة العربية في الأرياف – حيث حلـّت شيئاً فشيئاً محل البربرية – ابتداءً من القرن الحـادي عشر هو نتيجة لواقعة اجتماعية مهمة : ألا وهي انصهار العنصرين : الغازي العربي والساكن الأصلي البربري .

ولا شك فيأن الامتزاج العربي البربري قد بدأت معالمه تتجلى منذ القرون الأولى للفتح العربي؛ وفي المدن خصوصاً تزوج العرب من بنات البربر وتسرروا بهن (كما يسمح بذلك الشرع الاسلامي) . لكن عدد هذه الزيجات لا بـد انه كان محدوداً بسبب تعالى الغزاة الشرقيين على الوطنيين [١]؛ ثم ان الأرياف التي بقيت بمعزل عن استيطان العرب لم يتم فيها مثل هذا الزواج .

لكن مع غزو الهلاليـــة تغير الموقف . ان البدو العرب والبدو البربر يتشابهون في الأخلاق وفي نوع الحياة . وهؤلاء وأولئك يطمحون ، خلال العصر الوسيط ، وأحياناً يصلون ، الى الحياة الزراعية المستقرة ، بـل والى حياة المدن (خصوصاً البربر) . وكلاهما لمـا كان في نفس المستوى الثقافي ، ولا يفصل بينهم الدين،فإنه لا شيءقد وقف في سبيل الامتزاج العنصري بينهما أو على الأقل الوجود معاً في القبيلة بين بطون عربية وبطون بربرية . وهذه

---

(١) هناك مثال واضح يبين حالة المسلمين هذه في القرون الاولى من الفتح العربي. وهو مثال العالم الفقيه المالكي في القرن التاسع الميلادي ، بهلول بن رشيد الذي اعتقد انه بربري ولما ثبت له انه من أصل عربي طابت نفسه جداً الى درجة انه أقام مأدبة عظيمة للاحتفال بهذا الخبر . راجع « طبقات » أبي العرب ، ترجمة ابن ابي شنب ص ١٢٠ – ص ١٢١ ، وراجع أيضاً ر. ادريس الذي استند الى « رياض النفوس » .R.E.I سنة ١٩٣٥ كراسة ٢ ، ص ١٤٣ – ١٤٤ و « القرطاس » طبعة فاس ، ص ٩ ، مسكريه ، « أبو زكريا » ، الترجمة ص ٧٣ ؛ وراجع أيضاً الكتاب الاول الفصل الثاني من كتابنا هذا ص ٩٣ – ٩٤ .

الظاهرة الاجتماعيـة هي التي استمرت طوال القرون الماضية ابتداء من غزوة بني هلال وأحدثت أثرها خصوصاً في اهل الأرياف .

ونتيجة هذا الامتزاج في القبائل التي حدث فيها كانت في ايجاد تأثير متبادل بـين العنصر العربي والعنصر البربري كل منهما في الآخر . فالعنصر البربري عمّق إسلام العنصر العربي ، بينما هذا الأخير نقل الى الآخر لغته العربية مما مكنه من تحصيل ثقافة إسلامية أقل ايجازاً .

وتلك هي النتيجة الأشد وضوحـاً اليوم للغزو العربي الهلالي للمغرب في القرن الحادي عشر الميلادي .

وسنبحث الآن في غزو للمغرب ، من ناحية الغرب ، في نفس العصر ، قام به بدو آخرون ، هم من البربر الصحراويين ، ونعني بهم المرابطين ، وما كان لذلك من أثر في الاسلام في تلك البلاد .

الفصل الثاني

المرابطون يفرضون على المغرب الاقصى والأندلس إسلامياً سنياً على مذهب مالك (القرن الخامس الهجري)

★★★

المراجع

أ) المؤلفون المسلمون :

ابن الأبار : « التكملة لكتاب الصلة » ، في مجلدين ، مدريد سنة ١٨٨٧ — ١٨٨٩ في مجموعة Biblioteca arabico-hispana ؛ المجلد الأول نشرة ألفرد بل ومحمد بن (أبي) شنب ، الجزائر ، سنة ١٩٢٠ .

ابن الأبار : « المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي » ، نشرة كوديرا ، مدريد سنة ١٨٨٦ .

ابن الأثير : « الكامل » .

مؤلف مجهول : « الحلل الموشية في الأخبار المراكشية » ، طبعة تونس سنة ١٣٢٩ ، وطبعة الرباط سنة ١٩٣٦ .

ابن بشكوال : « الصلة » ، نشرة كوديرا ، مدريد ، سنة ١٨٨٣ .

ابن حزم : كتاب «الفصل» .

ابن خلدون : كتاب « العبر » .

ابن خفاجة : « ديوان ابن خفاجة » جـ١ ، القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ .

ابن خلـّكان : « وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان » ، نشرة ڤستنفلد ، جتنجن سنة ١٨٣٥ — ١٨٤٣ ؛ دي سلان ، باريس سنة ١٨٣٨ — ١٨٤٢ (حتى رقم ٦٧٨ ؛ ترجمة دي سلان، لندن سنة ١٨٤٣ ، سنة ١٨٧١ الى اللغة الانجليزية) ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ ؛ طبعة بولاق، سنة ١٢٧٥ ، ١٢٨٩، ١٢٩٩ ؛ طبعة طهران ، سنة ١٢٨٤ .

ابن خير : « فهرسة » ابن خـير الأشبيلي ، في مجلدين ، سرقسطة ، سنة ١٨٩٤ — ١٨٩٥ (في « المكتبة العربية الاسبانية ») .

الذهبي : « تذكرة الحفاظ » ، حيدر أباد ، بدون تاريخ .

ابن الزبير : « كتاب صلة الصلة » (القسم الأخير) نشرة ليفي پروڤنصال الرباط ، سنة ١٩٣٨ .

ابن شاكر الكتبي (محمد) : «فوات الوفيات» ، طبعة بولاق، سنة١٢٨٣ ، ١٢٩٩ .

الشقندي : « رسالة » الشقندي (في «نفح الطيب» للمقري، طبعة ليدن، جـ٢) وترجمها الى الأسبانية جرثياجومث بعنوان **Elogio del Islam espanol** مدريد وغرناطة سنة ١٩٣٤ .

الضبي : « بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس » ، نشرة كوديرا وريبيرا ، مدريد ، سنة ١٨٨٥ .

الغبريني : « عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» نشرة ابن (أبي) شنب ، الجزائر ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م .

الغزالي : « إحياء علوم الدين » .

الغزالي : «المستصفي من علوم الأصول» في مجلدين طبع بولاق سنة ١٣٢٢

الفتح بن خاقان : « قلائد العقيان ومحاسن الأعيان » ، طبعة مارسليا — باريس ، سنة ١٨٦٠ ؛ بولاق ، سنة ١٢٨٣ هـ .

الفتح بن خاقان : «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في مُلَح أهل الأندلس» القسطنطينية ، سنة ١٣٠٢ هـ .

ابن الفرَضى : « تاريخ علماء الأندلس » نشرة كوديرا ، مدريد ، سنة ١٨٩٢ (في « المكتبة العربية الأسبانية ») .

القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

المقرّي : « ازهار الرياض في اخبار القاضي عياض » ج ١ ، طبع تونس سنة ١٣٢٢ هـ .

المقرّي : « نفح الطيب » .

المراكشي : « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » (النص والترجمة) .

ب — المؤلفون الأوربيون :

P. Amilhat, *id ou Aïch, héritiers des Almoravides...* (R.E.I., 1937).

M. Asin-Palacios, *El Cordobès Aben Hazm de Cordoba. primero historiador de los ideas religiosas,* Madrid, 1924.

— *Aben Hazm de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas,* Madrid, 1927-32, 5 vol.

— *Un Codice inexplorado del Cordobes Ibn Hazm,* Madrid-Granada, 1934 (Al-Andalus).

—, *Algazel: dogmatica, moral, ascetica,* Zaragoza 1901.

—, *La Esiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano,* 2 vol., Madrid 1935.

—, *El justo medio en la creencia,* Madrid, 1929.

A. Bel, *Almoravides,* s.v. in *E.I.*

—, *Les B. Ghanya, derniers représentants des Almoravides et leur lutte contre les Almohades,* Paris, 1903.

Bofarull y Sans (F. de), *Los judios en el territorio de Barcelona* (del siglo X al siglo XIII), Barcelone, 1911.

F. Codera, *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana,* Zaragoza, 1899.

—, *Familia reul de los Benitexufin,* Zaragoza, 1903. *(Revista de Aragon).*

Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis,* 3 vol., Leiden, 1846-53.

G. Gabrieli, *Iprolegomeni dello Shahrastani all sua opera su le Religioni e le Sette,* Roma, 1905.

Garcia Gomez, *Bagdâd y los reinos de Taïfas,* 1934 *(in Revista de Occidente).*

H. Graetz, *Les Juifs d'Espagne* (945-1205), trad. G. Stenne, Paris, 1872.

Lévi-Provençal, *Les Mémoires de 'Abd Allâh, dernier roi zîrîte de Grenade* (frag. édités et traduits) 1935-6 *(in Al-Andalus,* III, et IV).

— *Fragments d'une chronique des Mulûk at-Tawa'if,* édité dans *Bayân,* t. III; trad. in: *Histoire des Musulmans d'Espagne,* t. III, en appendice.

Gonzalez Palencia, *Los Mozarbes de Toledo en los siglos XII y XIII,* 4 vol., Madrid, 1926-30.

A. Prieto y Vives, *Los Reyes de Taïfas [Estudio historico numismatico de los musulmanes espanoles en el siglo V de la hégira]* (XIe de J.-C.), Madrid 1926.

J. Ribera, *Historia de los Juences de Cordoba,* ed. y tr. espân. de Al-Hosanî, Madrid, 1926.

M. Van Berchem, *Titres Califiens d'Occident,* in *J.A.*

يضاف اليها المراجع المذكورة في الاثبات المرجعية وخصوصاً ثبت الفصل

الثالث التالي ، وكذلك مراجع الكتاب الاول الفصلين : الثاني والثالث .

★

أ ـ أصول وتطور الغزو السياسي والديني

يطلق اسم « المرابطين » على الزعماء والقبائـل البربر الذين رحلوا من « الصحراء » (الكبرى) حوالي منتصف القرن الحـادي عشر الميلادي لبث الدعوة للاسلام السني وفرضه بقوة السلاح وأسسوا دولة في الشمال الأفريقي وفي أسبانيـا . فتحت الارشاد الروحي لفقيه مالكي المذهب نفذ هؤلاء المحاربون « الصحراويون [1] » الى شمـالي المغرب الأقصى قادمين من الجنوب الغربي واستقروا هناك .

فحوالي العصر الذي توالت فيه على القسم الشرقي من المغرب ، على دولتي بني زيري وبني حماد ، الموجات المتتابعة من القبائل العربيـة الهلالية غزا هؤلاء البـدو البربر المقيمون في « الصحراء » (الكبرى) المغرب الأقصى ، وأفلحوا في تأسيس دولة امتدت أرضها فشملت في افريقيـة البلاد التي تحمل اليوم أسماء : مراكش والجزائر الغربية (فيما عـدا ولاية قسنطينة) ، وفي أسبانيا شملت القسم الجنوبي والشرقي من شبه جزيرة ايبريا ، وكذلك جزر البليـار .

وكما كتب جورج مرسيه : « إن الصدع الكبير الذي أحدثته الغزوة الهلاليـة سينقل المسرح الذي تمثـل فيه المصائر (السياسية والدينية) للبلاد . فالاهتمام الذي تركز حول الجزء الشرقي من الشمال الافريقي سينتقل الى

---

(١) [سيستعمل المؤلف في هذا الفصل الصفة : « صحراوي » نسبة الى الصحراء الكبرى الأفريقية جنوبي مراكش والجزائر ـ المترجم] .

المغرب (الأقصى) ؛ لكن المسائل الدينية ستظل تحتل المقام الأول . بل انها ستتغلب على سائر المسائل في عصر المرابطين والموحّدين . لقد كان المرابطون والموحدون فرقاً دينية قبل ان يصبحوا دُوَلاً . وعلة وجودهم هي الدعوة الدينية ، لقد كانوا جهداً قام به الاسلام ، الاسلام البربري، ليقاوم خطر أسبانيا المسيحية » . (« تاريخ الجزائر » ، ص ١٣٥ — ١٣٦) .

وقد بيّنا الدور الذي قامت به صنهاجة وهي قبائل مستقرة في الشمال الشرقي ، قامت به في افريقيا الشمالية بعد الفاطميين . ومن صنهاجة ايضاً كانت تلك القبائل المؤلفة من بدو « الصحراء » الجنوبية والوسطى، وتكوّن فرعاً آخر من ذلك الشعب البربري ، وسيظهرون على المسرح السياسي الديني للمغرب تحت اسم « المرابطين » .

وكل المؤرخين المسلمين ، بما فيهم ابن خلدون ، يرجعون صنهاجة الى اصل عربي . وهو نسب مخترع اختراعاً ، أحل محل معرفة أصول البربر ، تلك المعرفة التي أعوزت هؤلاء المؤرخين كما اعوزت المؤلفين الغربيين المعاصرين .

ولا يهمنا هاهنا كثيراً ان نعرف من أين جاءت صنهاجة ، في عصور ما قبل التاريخ ، سواء منهم البدو والحضر ، سكان التل او سكان الصحراء . لكن يبدو على الرغم من اختلاف أساليبهم في الحياة والسكنى أنهم كانوا يشعرون — في العصر الذي نتحدث عنه — بأنهم من أصل مشترك ، ويعبرون عن هذا الشعور بعلامات التضامن المتبادل فيما بينهم .

إن صنهاجةالتي أسست دولة المرابطين كوّنت حلفاً من القبائل التي كان أبرزها جدالة، لمتونه ، مسوفة ، لمطة ، وكانت مساكنهم (في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين) في البيد الممتدة من خط طرابلس الغرب الى المحيط الاطلسي على الشريط الجنوبي من الشمال الافريقي ، عند حدود السودان وبلاد الزنج ، وكانوا يملكون القسم الشمالي الشرقي من السنغال ، وهذا الاسم الاخير يقال انه مأخوذ من تحريف بلهجة صنهاجة (صناجة ، أو زناجة) . وكما سنرى

ستبدأ غزوات المرابطين من بلاد السنغال والنيجر الأعلى .

وكانت صنهاجة هذه بربرية اللغة والعادات ؛ وأحفادهم الحاليون ، وهم الطوارق ، هم مثلهم بدو يركبون الجمال ، ولغتهم بربرية وكذلك عاداتهم ، واحتفظوا حتى بملابس أسلافهم في القرن الحادي عشر الميلادي . ذلك أن هؤلاء الاسلاف كانوا يلبسون كما يلبس الطوارق اليوم (أنظر لوحات الرسام ديبوا Dubois) – « اللثام » (ومن هنا سمّوا باسم « الملثمين ») وهو قطعة من القماش يغطي بها الرجال وجوههم من أسفل الى أعلى . وكانوا يتعيشون من نتاج تربية الماشية ومن تربية الجمال ونتاجها .

وفي القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين (الرابع والخامس الهجريين) كان هؤلاء « الصحراويون » ، وعلى الأقل أولئك الذين كانوا يسكنون في منطقة السنغال والنيجر ، نقول انهم كانوا قد دخلوا الاسلام . ولا نستطيع ان نعرف كيف بدأ إسلامهم ومن الذي نشر دعوة الاسلام بينهم . والدليل على ان بعضهم على الأقل كانوا يعرفون فروض الاسلام ، هو انهم كانوا يحجون الى مكة وكانت أسماء بعضهم عربية .

فمثلا في النصف الاول من القرن الحادي عشر ، قام زعيم قبيلة جدالة من صنهاجة وهو يحيى بن ابراهيم بالحج الى مكة بصحبة بعض أعيان قبيلته . وكان يحيى بن ابرهيم قد أصهر في لمتونه ، ولهذا لا بد انه كان له تأثير في بلاده .

ولما قفلوا من الحج حضروا في القيروان دروساً في الفقه المالكي ألقاها فقيه من أصل مراكشي هو ابو عمران الفاسي [1] .

---

(١) أصله من فاس ، . توفى سنة ٤٣٠ ه (١٠٣٨ م) ، وكان من مشاهير فقهاء المالكية وصار رفيع المكانة عند الصوفية في المغرب في القرنين السادس والسابع الهجريين (راجع « المقصد » ترجمة ج.س. كولان ، سنة ١٩٢٦ ص ١٢٨ والتعليق ٤٠٩) .

ومن خلال روايات المؤرخين نستطيع ان نتبين العلاقات التي انعقدت حينئذ بين الشيخ وبين الزعيم الصنهاجي . لقد اعجب هذا الزعيم بعلم ذلك الفقيه المالكي ، وذكر له ما فيه قومه من جهل بالكتاب والسُّنة : وصدقه أبو عمران فيما قال لما شاهده من قلة معرفة محدثه بالعقيدة والشريعة . يقول صاحب « القرطاس » (ص ٨٧ — ٨٨ ، طبع فاس) : « لما وصل يحيى بن ابراهيم الگدالي ال القيروان ألفى بها أبا عمران الفاسي يدرس العلم . فجلس اليه وسمع منه . فرآه ابو عمران محباً في الخير فأعجبه حاله . فسأله عن اسمه وبلده ونسبه ، فأخبره بذلك واعلمه بسعة بلاده وما فيها من الخلق . فقال له : وما ينتحلون من المذاهب ؟ فقال له : إنهم قومٌ غلب عليهم الجهل ، وليس لهم كبير علم . فاختبره الفقيه ، وسأله عن واجبات دينه فلم يجده يعرف منها شيئاً ولا يحفظ من الكتاب والسَّنة حرفاً ، إلا انه حريص على التعلم ، صحيح النية والعقيدة ، جاهل بما يصلح دينه . فقال له : ما يمنعك من التعلم للعلم ؟ فقال له ياسين : ان اهل بلادي قومٌ عمهم الجهل ، وليس فيهم من يقرأ القرآن ؛ وهم مع ذلك يحبون الخير ويرغبون فيه ويسارعون اليه لو وجدوا مَن يقرئهم القرآن ويدرّس لهم العلم ، ويفقههم في دينهم ويدعوهم الى العمل بالكتاب والسنّة ويعلمهم شرائع الاسلام ويبيّن لهم سُنن النبي عليه السلام . فلو بغيت الثواب من الله تعالى بتعليمهم الخير لبعثت معي الى بلادنا بعض طلبتك وتلاميذك يقرئهم القرآن . ويفقههم في الدين فينفعون به ويسمعون له ويطيعون ، فيكون لك في ذلك الأجرُ العظيم والثواب الجسيم عند الله تعالى فدعا ابو عمران الفاسي تلامذته الى الذهاب الى هناك ، فاستصعبوا دخول ارض الصحراء واتفقوا منها . فقال الشيخ ابو عمران ليحيى بن ابرهيم : «اني اعرف ببلد نفيس من ارض المصامدة فقيهاً حاذقاً ورعاً اخذ عني علماً كثيراً — واسمه وجّاج بن زلوان اللمطي من اهل السوس الأقصى ، أكتب اليه كتاباً لينظر في تلامذته من يبعثه معك . فسِرْ اليه لعلك تجد حاجتك عنده . فكتب إلى الشيخ ابو عمران كتاباً يقول فيه : اما بعد ! إذا وصلك حامل

كتابي هذا وهو : يحيى بن ابرهيم الكُدالي فابعث معه من طلبتك مَن تثق بعلمه ودينه وورعه وحسن سياسته ليقرئهم القرآن ، ويعلمهم شرائع الاسلام ويفقههم في دين الله — ولـــك وله في ذلك الثواب والأجر العظيم . والله لا يضيِّع أَجْرَ مَنْ أحسن عملا » .

فرحل يحيى بن ابرهيم الى نفيس مُزَوَّداً بهذه الرسالة . ويقول صاحب « القرطاس » (طبع فاس سنة ٨٨) الذي عنه ننقل هذه المعلومـــات ان وجاج ندب تلامذته لما أمر به الشيخ أبو عمران ، فانتدب لذلك رجل منهم يقال له عبدالله بن ياسين الجزولي ، وكان من أهل الفضل والورع والسياسة ، مشاركـاً في العلوم ، فخرج مع يحيى بن ابرهيم الى الصحراء في شهر رجب سنة ٤٣٠ ﻫ (أبريل سنة ١٠٣٩) [١] .

والروايات التي تروي لنا وصول هذا الداعية الى صنهاجة الملثمين للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحمل النـــاس على اتباع تشريع يتعارض مع أعرافهم ، تخبرنا أن صنهاجة نفرت منه ، لمـــا جشمهم من مشاق التكليف . فكانوا يجيبونه مثلا بما معناه : إنه فيما يتعلق بالصلاة والزكاة فلا صعوبة فيه . لكن حين تقول لنا إن القاتل يُقتل ، والسارق تقطع يده ، والزاني يجلد أو يُرجم فهذه امور لا نعدها واجبة . فابحث عن غيرنا .

وابتداءً من هذه اللحظة يختلف المؤلفون المسلمون — الذين يروون هـذه الأحداث — في الوقائع وفي الدور الذي قام به زعيم گداله ، يحيى بن ابرهيم الذي ربما اغتيل . على ان هذه التفاصيل ليست بذات أهمية كبيرة . ويكفي ان نعرف انه أمام ما لقيه ابن ياسين في دعوته من صِعاب ، اعتزل هو وعدد صغير جداً من وجوه صنهاجـة المخلصين له ، ومنهم أبو بكر ويحيى ابنا عمر

---

(١) من الصعب تحديد تواريخ هذه الفترة . والتواريخ التي يوردها مختلف المؤرخين المسلمين متباينة جداً: فابن خلدون يقول ان رحيل يحيىبن ابرهيم للحج كانفي سنة ٤٤٠ ﻫ (١٠٤٨م) وكذلك الأمر فيما يتعلق بتفاصيل الوقائع والأقوال المسندة الى الأشخاص الذين ذكرناهم .

وكانا زعيمين لبطون من قبيلة لمتونة القوية ، وانقطعوا للعبادة في جزيرة بالنيجر وهناك توزعت حياتهم بين دراسة امور الدين وممارسة التقوى . إن ابن ياسين لم يكن من علماء الكلام ، بل كان فقيهاً مالكياً لا يدرّس إلا القرآن والشريعة والعبادات .

« فتسامع الناس بأخبارهم وانهم يطلبون الجنة والنجاة من النار . فكثر الوارد عليهم والتوابون . فأخذ عبدالله بن ياسين يقرئهم القرآن ويستميلهم الى الآخرة ويرغّبهم في ثواب الله تعالى ويحذّرهم أليم عذابه حتى تمكن منه في قلوبهم . فلم تمر عليهم أيام حتى اجتمع له من تلاميذه نحو الف رجل من أشراف صنهاجة . فسماهم « المرابطين » للزومهم رابطته . وأخذ هو يعلمهم الكتاب والسنة والوضوء والصلاة والزكاة ، وما فرض الله عليهم من ذلك . فلما تفقهوا في ذلك وكثروا ... دعاهم الى جهاد من خالفهم من قبائل صنهاجة » (« القرطاس » ص ٨٥) .

والمكان الذي اعتزل فيه هؤلاء المحاربون اللمتونيون وانقطعوا للتفقه في الدين وممارسة العبادة بإرشاد استاذ ـ هو ما كان يسمى منذ القرون الأولى للإسلام باسم « الرباط » : وكذلك سمى المؤرخون المسلمون المكان الذي انقطع فيه ابن ياسين وتلاميذه . وأصحابه الذين صحبوه لقتال الكفار سماهم ابن ياسين باسم «المرابطين» — ومن هنا جاء اللفظ الفرنسي Almoravides والأسباني Al-Murâbides — أي : « المجتمعون في رباط » .

وهذه البداية للزحف الصحراوي الذي سينشيء دولة المرابطين يستحق ان يعرض ببعض التفصيل ، لأنها تكشف لنا عن الاساس الديني الذي قامت عليه الدولة الجديدة . وتكشف لنا ايضاً ، بمثال عيني ، كيف كانت تعمل بعثات الدعوة الى الاسلام عند البربر ، بواسطة شيوخ تعلموا في المدن وكُلِّفوا بتعليم الاسلام . ورجال الدعوة من أهل السنّة او المذاهب الأخرى ، الذين دعوا الى الاسلام ، خلال القرون السالفة ، في هذه المنطقة او تلك من بلاد

البربر ، وكذلـك في القرون التالية (كما سنرى فيما يتعلق بالموحدين) — لم يسلكوا غير هذا السبيل . وكذلك حمل النـاس المجاورين على اعتناق الاسلام بالقوة — بفضل جيش من الاتباع المتحمسين — ليس امراً جديداً ايضاً . فهكذا انتصر الاسلام السنى في القسم الشرقي من المغرب بقيـادة ادريس ، والاسلام الفاطمي في القسم الشرقي بقيادة الداعي أبي عبدالله الشيعي ، وبدعة صالح بين برغواطة ، الخ ..

وقد رغب ابن ياسين في ان يظل بين تلاميذه الصحراويين عالمـاً بالدين ومرشداً لضمير البربر ، ولهذا رأى ان يختار ، من بين أوثق اصحابه ، قائداً حربياً يكلف بالعمليات الحربية وفقاً لارشاداته . والمؤرخون متفقون على ان ابن ياسين جعل الكل يتفقون على اختيـار الزعيم اللمتوني ، يحيى بن عمر ، أميراً على كل صنهاجة الصحراء . ويقول صاحب «القرطاس» (طبعة فاس ، ص ٩١) : « وعبدالله بن ياسين هو الأمير على الحقيقة لانـه هو الذي يأمر وينهي ، ويعطي ويأخذ . فكان الامير يتولى النظر في امر حروبهم ، وعبدالله ابن ياسين ينظر في ديانتهم وأحكامهم ، ويأخذ زكاتهم واعشارهم » .

وليس من الممكن تحديد تاريخ دقيق لتنظيم جماعة المرابطين هكذا بحيث يتولى عبدالله بن ياسين النظر في امر الدين وأحكام الشرع ، ويتولى يحيى بـن عمر النظر في امور الحرب . وباتفاق فيما بينهما فرضوا دعوتهم اولاً على البطون الصنهاجية في « الصحراء » ؛ وعبأوا الجنود بعد ذلك للقيام بغزوات جديدة في اتجاه الشمال .

ولا بد ان الامل في المغانم نتيجة الفتوح كان له نفس الاثر الذي كان على البدو من الجزيرة العربية قبل ذلك بأربعة قرون .

ولفهم الانتصار السريع الذي ظفر به المرابطون ينبغي ان نتذكر ان الوقت كان مناسباً تماماً ، ذلك ان الأراضي الواقعة في الشمال الغربي من المغرب كانت آنذاك في فوضى تامة . فعلى انقاض الخلافة الاموية في اسبانيا ، قامت

إمارات عديدة صغيرة مستقلة في كلا جانبي مضيق جبل طارق ، بينما في شرقي الشمال الافريقي كان بنو زيري وبنو حماد - الذين استنفدتهم المنازعات الأخوية - بسبيل ان يغزوهم بنو هلال .

وفي منتصف القرن الحادي عشر ، جنوبي سلاسل الأطلس الغربي ، كانت مناطق سجلماسة (تافيلالت) ودرعة يحكمها امير مستقل هو مسعود ابن وانودين من قبيلة مغراوة البربرية .

قام المرابطون ببعض الغارات في درعة ، حوالي سنة ١٠٥٤ او سنة ١٠٥٦ بدعوى معاقبة هذا الأمير - مسعود بن وانودين المغراوي - على شدة ظلمه في رعيته ، ونجحت هذه الغارات ، وشجعت المحاربين المرابطين على الاستمرار في دعوتهم وبشرتهم بالفوز الحربي ، وكان هذا كافياً ليعقد لهم لواء النصر . وكان امير سجلماسة غير مستعد للمقاومة ، فقتل في إحدى المعارك وسقطت عاصمته في أيدي « الصحراويين » (المرابطين) .

ووزع أبن ياسين الغنائم العظيمة التي ظفر بها فأخرج الخمس منها وفرقه على فقهاء سجلماسة ودرعة وصلحائها ، وقسم الاربعة الاخماس على المرابطين ؛ وبهذا ضمن تأييد العلماء الفقهاء في سجلماسة .

وأعاد تنظيم البلاد بنفسه ، وقضى على المفاسد ، وألغى الضرائب غير الشرعية ، ومحا ما أوجب الكتاب والسنة محوه ، وغير ما وجد بها من المنكرات ، واستعمل على سجلماسة عاملا من لمتونة ، وعاد هو الى الصحراء مع قسم من المحاربين وزعيمهم يحي بن عمر .

ووجهت حملات مماثلة نحو السودان . وربما في احداها قُتل يحي بن عمر (حوالي سنة ٤٤٧ او ٤٤٨ هـ = ١٠٥٥ - ١٠٥٧ م) . فعين ابن ياسين مكانه على رأس المحاربين اخاه ابا بكر بن عمر الذي قام في سنة ١٠٥٧ م فغزا السوس واستولى على تارودنت . وهذه المقاطعة البعيدة يبدو أنها ، منذ ايام

الادارسة الأول ، قد افلتت من سيطرة حكومات الشمال وبقيت مستقلة .

وابن ابي زرع ، مؤلف « القرطاس » يروى – تبريراً للحجة الدينية للغزو المرابطي لتلك النواحي – انه في عهد المهدي الفاطمي عُبيد الله قام احد دعاة الشيعة الفاطمية بنشر دعوة الشيعة في السوس ، واستمرت هذه البدعة فيها . ومعلوماتنا عن هذه الاحداث ناقصة جداً ولم يذكرها سائر المؤرخين المسلمين ، لهذا لا نستطيع ان نثق برواية صاحب « القرطاس » هذه لكن من المحتمل على الأقل ان هذه المقاطعة النائية في المغرب كانت تحيا حياة دينيه وسياسية مضطربة .

ونشراً لدعوة الاسلام في تلك النواحي قام جيش المرابطين بغزواته وتوالت انتصاراته ، وهو لا يكاد يلقى مقاومة من قوة منظمة – حتى تقدم في الشمال الى تادلا ، وهو يكتسب المغانم ويفرض احكام الشريعة الاسلامية ، ويضع مكان ما فرضه الزعماء المحليون من ضرائب غير شرعية – احكام الشريعة على مذهب مالك وفرضها على السكان .

ولما علم ابن ياسين ان برغواطة ،في الاقاليم المجاورة ، يتبعون ديانة فظيعة توجه لقتالهم . وهكذا بدأت حرب عنيفة دامية حوالي سنة ١٠٥٨ ضد تلاميذ صالح بن طريف ، ولم تنته هذه الحرب الا بعد ان قضى المرابطون على هذه البدعة وشتتوا مَنْ بقى من انصارها حياً .

وقُتل ابن ياسين في المعارك الاولى مع برغواطة [في يوم الاحد الرابع والعشرين من جمادي الاولى سنة ٤٥١ هـ ، ودفن بموضع يعرف بـ كريفلة] . فخلفه مرشد آخر ديني للجماعة ، ولكنه قُتل بدوره بعد ذلك بعام ولم يعين مكانه احد . ولا بد ان نقدر ان زعماء المرابطين وجماعتهم صاروا آنذاك (سنة ١٠٥٩ م) في غنى عن مرشد ديني ، إما لأنهم كانوا قد تفقهوا في الدين بما فيه الكفاية ، او لانه كان في خدمتهم كل علماء المالكية في البلاد التي فتحوها ،وقد غمروهم بالتشريف والهدايا كما فعلوا مع علماء سجلماسة .

وحوالي سنة ١٠٦١ سلّم الأمير ابو بكر بن عمر قيادة الجيش والبلاد المفتوحة الى ابن عمه يوسف بن تاشفين اللمتوني ، وانصرف هو الى الصحراء ليسوّي الخلافات الناشبة بين قبائل صنهاجة وربما ايضاً من اجل ان يتابع دعوته الى الاسلام في بلاد السودان .

وهكذا وفي بضع سنوات قليلة مضى الفاتحون المرابطون من سجلماسة والسوس الأقصى ، في الممر الكبير الذي يصل ما بين المحيط الاطلسي وبين الولايات الشرقية من المغرب ، بين سلسلة الاطلس الاوسط وجبال منطقة « الريف » .

وفي اثناء فتوحاتهم اقام هؤلاء الصحراويون الاسلام السني على المذهب المالكي ، وفقاً للتوجيهات التي اعطاها اولاً الفقيه ابن ياسين ، ثم مِنْ بعده الفقهاء البربر الذين خلّفهم او اقامهم ، الى جانب الحكام العسكريين ، في اقل التجمعات البدوية او الحضرية .

لكن هؤلاء البدو الصنهاجيين ، لما ابتعدوا عن مساكنهم الاولى في « الصحراء » ، حيث كانوا يستمدون الجنود والقادة ، اغرتهم ثروات البلاد التي احتلوها والحياة المستقرة التي اتخذوها عن طيب خاطر .

وكلما تضخمت قوة الزعماء ، زاد الشعور بالحاجة الى حكومة منظمة . وسيكون عمل يوسف بن تاشفين هو تحقيق هذا التنظيم للدولة والحكومة ، في نفس الوقت الذي واصل فيه فتوحاته في المغرب وفي الاندلس حيث سيذهب بدعوة من الامراء المسلمين الصغار ليحارب معهم ضد النصارى الذين صاروا خطراً متزايداً على هؤلاء .

وما لا يقوله لنا المؤرخون ، ولكن تدلنا عليه النقود المرابطية ، هو ان البلاد التي احتلها المرابطون ، الى السنة (سنة ١٠٦١ م) التي انصرف فيها ابو بكر الى الصحراء ، كانت عاصمتها هي سجلماسة وظلت كذلك وقتاً

طويلا، وسجلماسة هي اول مدينة استولى عليها المرابطون ، كما عرفنا. وهناك ضربت اول نقود من الذهب والفضة ، باسم ابي بكر بن عمر ، ثم باسم ابنه ابراهيم ، بين السنوات ١٠٥٨م و ١٠٧٣م . واسم يوسف بن تاشفين لا يظهر على النقود المضروبة في سجلماسة إلا حوالي سنة ١٠٨٧م . فيبدو من هذا ان ابا بكر بن عمر كان يعتبر حتى وفاته سنة ١٠٨٧م الزعيم الاكبر للمرابطين ، على الاقل بالنسبة الى بلاد الجنوب التي كانت عاصمتها سجلماسة ، حيث فوّض سلطته الى ابنه ابرهيم . وكان يوسف بن تاشفين زعيماً على مناطق الشمال حيث اسس مراكش سنة ١٠٦٢م ، وهناك امر بضرب السكة باسمه، وكذلك في مدن اخرى .

لكن ما تعلمنا إياه النقود المرابطية على وجه الخصوص هو انه منذالبداية ومن غير شك بناءً على نصائح ابن ياسين ، حدد الزعماء المرابطون صفة حكومتهم السنية بأن نقشوا على نقودهم ولاءهم الروحي للخلافة العباسية في بغداد . فمنذ سنة ١٠٥٨ م وحتى نهاية دولتهم كان الخليفة يسمى « الامام » ويلقب بـ امير المؤمنين .

والى جانب هذا اللقب الذي اطلقوه على الخليفة العباسي، لم يحمل الزعماء المرابطون : يحى بن عمر (الذي لم يضرب سكة باسمه ، على الاقل بحسب معلوماتنا) ، وابو بكر بن عمر ، ويوسف بن تاشفين — غير لقب متواضع هو : « امير » .

ولكن فقط في سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٧) ، بعد انتصار يوسف بن تاشفين انتصاراً عظيماً على المسيحية في موقعة الزلاقة في اسبانيا ، منحه امراء المسلمون لقب : « أمير المسلمين » ، وهو أعلى درجة ملكية اسلامية تحت مرتبة الخليفة ، الذي هو بمثابة امبراطور الاسلام السنّي . ومما هو جدير بالملاحظة ان يوسف بن تاشفين ، طوال مدة حكمه الطويل الباهر (توفى في سنة ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) ، لم يكتب هذا اللقب على السكة التي ضربت

باسمه وكانت من الذهب أو الفضة ، بل كان يكتب فقط لقب : «أمير» [١] .
وهذه الحقيقة الواقعية ، التي تدل مرة أخرى على تواضع هذا الأمير العظيم تتناقض مع ما يؤكده مؤلف « القرطاس » (طبعة فاس ، ص ١٠٠ — ١٠١) حين يقول أنه بعد انتصاره في معركة الزلاّقة أمر بأن يضرب على الدنانير تحت الشهادتين : « أمير المسلمين يوسف بن تاشفين » .

وليس غرضنا هنا أن نتتبع التاريخ السياسي للمرابطين . ولهذا لن نذكر الفتوح الواسعة التي قام بها يوسف بن تاشفين ، حتى ترك ، حين وفاته ، لابنه وخليفته علي ــ دولةً شاسعة تشمل كل المغرب الأقصى والأوسط وأسبانيا الاسلامية ، حيث قام في هذه الأخيرة بحملات عديدة ظافرة ضد المسيحيين.
وهذا « الجهاد » الذي بدأه في أسبانيا مؤسس دولة المرابطين ، سيصبح منذ ذلك الحين السمة السائدة لسياسة كل الأمراء المسلمين المغاربة (المرابطين ، والموحدين ، وبني مرين) .

والهدف الديني الذي تجلى منذ بداية حملات المرابطين لا يزال تشهد عليه النقوش المكتوبة على النقود الاولى التي أمروا بضربها . ففي عهد إمارة أبي بكر بن عمر نقرأ على النقود الشهادتين والآية الكريمة (سورة ٣ آية ٧٩) : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يتقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين » .
وهذه العبارات ستكتب ، في عهود أمراء المرابطين ، على النقود ، وكذلك على منابر المساجد (مثلاً في ندرومة) ، الخ .

وكان الامراء المرابطون الاوائل متمسكين بشعائر الاسلام السنى على مذهب مالك ، وهو الذي فرضوه على رعاياهم ، وأعطوا القدوة في حرارة الايمان وصلابة العقيدة. والشاهد على هذا نجده حين نتصفح سير هؤلاء الزعماء في

---

(١) على كل النقود المضروبة باسمه والمحفوظة في المكتبة الاهلية بباريس وفي أسبانيا بحسبما ذكره ف. كوديرا في كتابه *Tratado de Numismatica arabigo-espanola* (Madrid, 1879). و هـ. لافوا في كتابه *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale.* (باريس سنة ١٨٩١ جـ٣) . وإنما ابنه ـ الذي خلفه ـ وهو علي بن يوسف بن تاشفين هو الذي أمر بأن يكتب اسمه على السكة مع لقب « أمير المسلمين » ، وسيفعل ذلك خلفاؤه من بعده .

كتب المؤرخين المسلمين .

ولنأخذ مثلا سيرة أعظمهم جميعاً وهو الفاتح يوسف بن تاشفين، الذي ملك حوالي خمسين سنة وأسس دولة لم يستطع خلفاؤه الاحتفاظ بها أكثر من أربعين عاماً . ولنذكر المواضع الرئيسة التي وردت في « القرطاس » (طبعة فاس ص ٩٩ ، ١٠٠) في وصف هذا الزعيم العظيم .

وقد لاحظنا من قبل أنه لم ينقش على السكة التي ضربت باسمه غير لقب : « أمير » . وفيما يتعلق بادارة بلاده ، راعى الشرع الاسلامي مراعاة دقيقة: « كان رحمه الله بطلا ، ناجداً ، شجاعاً حاذقاً ، مهاباً ، ضابطاً لملكه ، متفقداً ... رعيته ،، ضابطاً لبلاده وثغوره ، مواظباً على الجهاد ، مؤيداً ، منصوراً ، جواداً ، كريماً ، سخياً زاهداً في الدنيا ، متورعاً ، عادلاً ، صالحاً متقشفاً، على ما فتح الله عليه من الدنيا لباسه الصوف، لم يلبس قط غيره، وأكله الشعير ولحوم الابل وألبانها ، مقتصرا على ذلك ، لم يشغله عنه مدة عمره الى ان توفى – رحمه الله تعالى – على ما فتحه الله من سعة الملك في الدنيا وخوله منها ... ولم يوجد في بلد من بلاده ولا في عمل من اعماله على طول أيامه رسم مكسٍ ولا معونة ولا خراج –لا في حاضره ولا في بادية – الا ما أمر الله تعالى به وأوجبه حكم الكتاب والسنة من الزكاة والاعشار ... ورد أحكام البلاد الى القضاة وأسقط ما دون الاحكام الشرعية وكان يسير في أعماله فيتفقد أحوال رعيته في كل سنة . وكان محباً في الفقهاء والعلماء والصلحاء مقرباً لهم» وهو الذي اسس مدينة مراكش في سنة ٤٥٤ هـ (١٠٦٢ م) ، ولم يكن ذلك ابتغاء التفاخر وانما كرر ما فعله كثير من الزعماء المسلمين ، وخصوصاً عقبة بن نافع مؤسس القيروان او ادريس الثاني مؤسس مدينة فاس ، ابتغاء ان تكون للمسلمين عاصمة دينية حقيقية ، منها يشع الاسلام في البلاد المجاورة . كذلك رأى في تأسيس مراكش ، وكانت بسيطة في البداية ، وموضعاً لمعسكره، – ان تكون قاعدة حربية للعمليات التي نوى القيام بها ضد القبائل

الصاخبة القوية من مصامدة الاطلس الكبير . ويبدو ان الابنية الراسخة الوحيدة الاولى في تلك المدينة كانت مسجداً وقلعة ، ولم تحط بسور الا بعد تأسيسها بسبعين سنة (في سنة ١١٣٢ م) في عهد ابنه وخليفته علي بن يوسف بن تاشفين .

وتأسيس مراكش يذكرنا بتأسيس تلمسان الحالية التي قامت على موضع معسكر (تاجرارت : باللغة البربرية) يوسف بن تاشفين وهو يحاصر المدينة القديمة (أجادير) الواقعة ناحية الشرق .

وأينما مرّ كان يأمر بانشاء المساجد . وله ندين بأحد المساجد الرئيسية في مدينة الجزائر العاصمة ، وقد منحه بعد ذلك مِنْبراً كشف جورج مَرسيه عما في زخارفه من غنى (مقال في مجلة *Hespéris* سنة ١٩٢١) وعن تاريخ صنعه : ١٨ يونيو سنة ١٠٩٧ (مجلة *Hespéris* سنة ١٩٢٦) .

وابنه علي ، الذي حكم من سنة ١١٠٦ الى ١١٤٣ ، سار — خلال النصف الأول من حكمه على الأقل — سيرة أبيه واجتهد في تزويد مدن دولته بالمساجد الضرورية للسكان . واليه ينبغي أن يعزى بناء الجامع الكبير في تلمسان — تاجرارت ، سنة ١١٣٥ ، وربما أيضاً مسجد ندرومه .

ويمكن القول ان دولة المرابطين انتهت بموت هذا الأمير الثاني (علي بن يوسف بن تاشفين) سنة ١١٤٣ ، لأنه في خلال الأربعين سنة التالية غزا الموحدون بلاد دولة المرابطين بلداً إثر بلد ، وولاية إثر ولاية ، وانتصروا على أمراء عاجزين عن مقاومة هذا الطوفان من الجنود في جيش « جهاد » جديد باسم صورة أخرى من صور الاسلام السُّني .

ب — مذهب المرابطين في الفقه والعقيدة

ما قلناه حتى الآن يكفي لتبيان أن المرابطين ، منذ بداية فتوحاتهم ، ساروا على الطريقة الدقيقة التي فرضها المرشد الروحي للجماعة ، عبدالله بن

ياسين ، الفقيه المالكي . وأينما استقر المرابطون فيما بعد ، سواء في المغرب وفي أسبانيا ، لم يثقوا بغير فقهاء المالكية ، وغمروهم بالنعم والرعاية .

ماذا كانت خصائص الاسلام الذي يمثله هؤلاء الفقهاء والذي فرَضوه على الجميع ؟ .

يخبرنا عن ذلك بالدقة عبدُ الواحد المراكشي (في كتاب « المعجب » ط٢ نشرة دوزي ، ليدن ، سنة ١٨٨١ ص ١٢٣) ، فهو يقول حين يتحدث عن حكومة علي بن يوسف بن تاشفين : « واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين ؛ وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء . فكان إذا ولى أحداً من قضاته كان فيما يعهد اليه : ألا يقطع أمراً ولا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء . فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس . ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة اليهم؛ وأحكامهم — صغيرها وكبيرها — موقوفة عليهم طول مدته . فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ؛ وانصرفت وجوه الناس اليهم فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم ... ولم يكن يُقرّب من أمير المسلمين ويحظى عنده الا من عَلم عِلمَ الفروع ، اعني فروع مذهب مالك . فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب (= مذهب مالك) ، وعُمل بمقتضاها ونبذ ما سواها . وكثر ذلك حتى نُسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ . فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء . ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام . وقرر الفقهاءُ عند أمير المؤمنين — تقبيحَ علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم مَنْ ظهر عليه شيء منه ، وانه بدعة في الدين ، وربما ادى أكثره إلى اختلال في العقائد — في أشباه لهذه الاقوال ، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله . فكان يكتب عنه في كل وقت الى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه . وتوعد من وُجد عنده شيء من كتبه . ولما دخلت

كتب أبي حامد الغزالي — رحمه الله ! — المغرب أمر أمير المسلمين باحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المـــال الى من وجد عنده شيء منها » .

ومن هذا النص يتبين لنا بوضوح أنه في عهد المرابطين وبأمر منهم، هجرت دراسة « الاصول » في الدين والشريعـــة ، وخصوصاً دراسة الحديث ، بل كانت مذمومة في المغرب فلم يروا فيهـا فائدة ، ونظر اليهـا الفقهـــاء نظرة الكراهية .

ولم يهتم الفقها إلا بدراسة « الفروع » (الفقه العملي) وتشمل القانون المدني والعبادات بحسب مذهب مالك . وعدوا دراسة « الفروع » أقصى غايات علم الدين بدلاً من أن تكون مجرد فرع ثانوي وإنساني .

وكما قلت في موضع آخر (« دائرة المعارف الاسلامية » تحت مـادة : « الموحدين ») أدى هذا الى القضاء على التفكير العقـلي للبحث عن تأويل آيات القرآن التي لا يناسب فيها المعنى الحرفي . ألم يقـل مالك مثلاً : الرحمن على العرش استوى — هذا معروف ، ولكننا لا نعرف كيف نفهم هذا القول. والايمان به واجب ؛ أما السؤال عن كيفيته فبدعة » (راجع جولدستيهر ، « المذهب الظاهري » ، ص ١٣٣) .

ومثل هذه الحجج أدت الى هجر دراسة تأويل القرآن . وجرى ذلك بعينه فيما يتعلق بدراسة الحديث ، فأهمل بوصفه لا فائدة منه .

وكل الفقه تحجر في القالب الثابت الذي صنعه مؤسس المذهب (مالك بن أنس) . ووجب الاقتصار على ذلك . ومُنع الاجتهاد في الاسلام في المغرب وأسبانيا ، الاجتهاد المستند الى « الأصول » نفسها (الكتاب والسنة) .

وكان هذا هو الوضع بالنسبة الى فقهاء المالكية في المغرب منذ زمن طويل فمنذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لدينا معلومات

عن عقلية بعض هؤلاء العلماء المسلمين ، أوردها الكتاب في السير التي كتبوها عن هؤلاء الفقهاء . فمثلا هذا ما يقوله ابن الفرَضى في « تاريخ علماء الأندلس » (نشرة كوديرا ، مدريد ، سنة ١٨٩٠ ، جا ص ٧٠ – ٧١) عن واحد من أشهر العلماء هو أبو القاسم أصبغ بن خليل (المتوفى سنة ٢٧٣ ﻫ = ٨٨٦ – ٧ م) . فهذا العالم القرطبي ، وكان من أتباع مذهب مالك في الأندلس ، جاء الى القيروان ليحضر دروس سحنون خصوصاً . ولم يكن قد درس الحديث ، ولا علوم الحديث ، بل كان ينبذ الحديث ويطعن فيمن يستعمله ، « يطعن على أصحابه [١] » اي أصحاب علم الحديث . واقتصر على دراسة « رأي » تلاميذ مالك .

والمحاولات المنفردة لرد الفعل والعودة الى « الأصول » ، تلك المحاولات التي قام بها بعض العلماء ، وبخاصة في الأندلس ، قبل حركة المرابطين ، قد منعتها حكومة المرابطين .

وانحطاط الدراسات الدينية ، سواء فيما يتعلق بالعقيدة وبالشريعة ، على يد الفقهاء المالكية بمساندة حكومة المرابطين، كان مما يتلاءم مع سكان المغرب الاسلامي . وسنرى هذه الطريقة تسود في تلك البلاد ، بعد محاولة الموحدين الاصلاحية ، وستستمر حتى عصرنا الحاضر ، كما سنرى فيما بعد .

وقد ثار أبو حامد الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ضد هذه الطرق الجدلية العقيمة والمماحكات الفقهية الصبيانية.وجولدتسيهر، في مقدمته لكتاب

---

(١) نقل جولدتسيهر هذا الموضع عن ابن الفرضى وأساء قراءتهوترجمته (في مقدمة لكتاب ابن تومرت ، ص ٢٥ وتعليق ٢ ، الجزائر سنة ١٩٠٣) ، فبدلا من ان يقرأ : « يطعن على اصحابه » اي اصحاب علم الحديث ، قرأ : « يطعن على الصحابة ! » ولا شكان هذه زلة قلم من العالم الكبيرفيالدراسات الاسلامية الذي بيَّن في مواضع أخرى من دراساته الدور العظيم الذيكان للصحابة في تأسيس مذهب مالك باستناد مالك الى اقوالهم ومروياتهم .

ابن تومرت ترجم نصوصاً من نقد هذا الامــام العظيم للفقهاء ، مستخلصة من « كتاب العلم » في « إحياء علوم الدين » . ويخلق بنا ان نورد هذه النصوص لأنها تصور حالة الدراسات الدينية في عصر المرابطين ، ولا تزال تصوّر الحالة الحاضرة للدراسات الدينية في المغرب ، خصوصاً وطبعة «كتاب ابن تومرت» صارت عزيزة المنال اليوم .

بيّن جولدتسيهر ، استناداً الى الغزالي ، ان الفقه ليس هو الدين ، وأن الفقه ليس علماً من علوم الآخرة ، بل هو « علم الدنيــا » ، ونقل عن الغزالي قوله ان «الفقه ... تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل، إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى ، والوقوف على دقائق عللهــا ، واستكثار الكلام فيها ، وحفظ المقالات المتعلقة بها . فمن كان أشدّ تعمقاً فيهــا وأكثر اشتغالا بها يقال هو : الأفقه . ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاًعلى علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمــال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيــا وشدّة التطلع الى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ، ويدلك عليه قولــه عز وجل : « ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم » ؛ وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه ، دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان ... والاجارة ، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف ، بل التجرد له على الدوام يقسّي القلب وينزع الخشية منه ... ولست أقول ان اسم الفقه لم يكن متنــاولا للفتاوى في الأحكام الظاهرة ، ولكن كان بطريق العموم والشمول ، أو بطريق الاستتباع ، فكان إطلاقهم له على علم الآخرة أكثر ، فبان من هذا التخصيص تلبيسٌ بَعَثَ الناسَ على التجرد له والاعراض عن علم الآخرة وأحكام القلوب . ووجدوا على ذلك معيناً من الطبع فإن علم الباطن غامض ، والعمل به عسير ، والتوصل الى طلب الولاية والقضاء والجاه والمال متعذر . فوجد الشيطان مجالا لتحسين ذلك في العقول بواسطة تخصيص اسم الفقه ..

« ورأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمـــة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا الى نيل العز ودرك الجـاه من قِبل الولاة ، فأكبوا على الفتـاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة ، وتعرفوا اليهم وطلبوا الولايات والصلات منهم : فمنهم من حُرم ، ومنهم من أنجح؛ والمنجح لم ينحل من ذل الطلب ومهانة الابتذال ، فأصبح الفقهاء بعد ان كانوا مطلوبين طالبين ، وبعد أن كانوا أعزّة بالاعراض عن السلاطين ــ أذلةً بالاقبال عليهم إلا مَن وفـّقه الله تعالى في كل عصر من علماء دين الله ...

« فأما الفتوى فقد قام بها جماعة ؛ ولا يخلو بلد من جملة الفروض المهملة، ولا يلتفت الفقهاء اليها ، وأقربها الطب : إذ لا يوجد في اكثر البلاد طبيب مسلم يجوز اعتماد شهادته فيما يعول فيه على قول الطبيب شرعاً، ولا يرغب أحد من الفقهاء في الاشتغال به » .

ويبين الغزالي في موضع[1] آخر أن الفقهاء ، ليتظاهروا بالعلم ، يتباهون بالجدل في النوادر والغرائب ، ويستخدمون أشد الجدل عقمـــاً . « ولا نرى المناظرين يهتمون بانتقاد المسائل التي تعمُّ البلوى بالفتوى فيها ، بل يطلبون **الطبوليات** التي تسمع ، فيتسع مجال الجدل فيهـــا كيفما كان الأمر . وربما يتركون ما يكثر وقوعه ويقولون : هذه مسئلة خبرية ، أو هي من الزوايـــا وليست من الطبوليات . فمن العجب ان يكون المطلب هو الحق، ثم يتركون المسئلة لأنها خبرية ، ومدرك الحق فيها هو الأخبار ، أو لانهـــا ليست من الطبول » .

وربما يدهش المرء، بعد أن يسمع الغزالي يصدر مثل هذا الحكم على الفقهاء في عصره،إذ يراه يصفـّق في البداية لانتصارات يوسف بن تاشفين، ويستخدم نفوذه في بغداد ليفتى بحق يوسف بن تاشفين ، الذي يديـن بالولاء الروحي

[(١) « الاحياء » جـ ١ ص ٥٠ ، القاهرة ، الحلبي ، سنة ١٩٣٩] .

للعباسيين ، في أن يحل محـــل ملوك الطوائف في الاندلس ويخلعهم ويتولى الحكم في ولايتهم .

لفهم هذين الموقفين المتعارضين ينبغي ألا ننسى ان في حياة الغزالي مرحلتين منفصلتين ، وقد نعته د. ب. مكدونلـد عن حقٍّ بأنه « أعظم المفكرين المسلمين أصالة وأكبر علمـاء الدين في الاسلام » . والمرحلة الاولى تنتهي في سنة ١١٠٥ وفيها كان يدرّس الفقه في بغداد ، وفي أثنائها كان يحبّذ المرابطين وفي المرحلة الثانية اعتزل الدنيا وكتب كتابه « الإحياء » الذي عنه نقلنـــا هذه النصوص .

وأحس الفقهاء المرابطون بأنهم المقصودون من نقد حجة الاسلام للفقهاء ، ولهذا حملوا أمير المرابطين ، عـــلي بن يوسف ، على ان يتخذ قراراً بتحريم كتب الغزالي في المغرب ، وقد أشرنا الى هذا القرار من قبل . هناك أحرقت كتب الغزالي في المغرب والاندلس على أنها كفر وضلال [1] .

وهكذا فانه ، في أيام حكم المرابطين ، لم يكن لسكان المغرب من مرشدين روحيين غير فقهاء ضيقي العقول ، فقهاء كان كل علمهم مقصوراً على المذهب المالكي . وهؤلاء الفقهاء نزلوا بالدراسات الدينية الى مستوى دراسات قواعد

---

(١) كان ثم مع ذلك بعض المقاومات (النادرة جدا مع ذلك) من جانب علماء المغرب . ويمكن أن نذكر حالة ابن النحوي ، المتوفي سنة ٥١٣ هـ/ ١١١٩م في قلعة بني حماد ، وكان يدرّس في سجلماسة ، فطرده الفقهاء منها بسبب كونه يدرّس العقيدة والشريعة اعتمادا على « الاصول » (الكتاب والسنّة) . وهو الذي ثار ضـد أمر السلطان علي بـن يوسف بن تاشفين باحـراق كتـب الغزالي في مراكش ومنعها من دولته ، واعلن ابن النحوي انه لا الزام على احد في طاعة هذا الامر . وأكثر من هذا ، أمر بنسخ كتاب « الاحياء » وتدريسه للطلبة علنا . راجع فيما يتعلق بهذا الموضوع التفاصيل التي أوردها ابن مريم في كتاب « البستان » ، طبعـة الجزائر سنة ١٩٠٨ ، ص ٣٠١ ـ استنادا الى مؤلفين عديدين ، وهو بدوره انما نقل ما ذكره أحمد بابا التنبكتي في كتابه « نيل الابتهاج » ، طبع حجر في فاس سنة ١٣١٧هـ ، ص ٣٨٤ .

التشريع ، مهملين دراسة العقائد . واستطاعوا بفضل تأييد الامير المطلق لهم واحترام الشعب لاشخاصهم ان يفتوا بجواز أمور تتنافى مع الشرع . وكانت الحال كذلك في القرن التاسع في الشرق ، على عهد العباسيين . وفي القرن الحادي عشر لم ينصرف فقهاء المغرب ، أيام المرابطين ، إلا على نفس الطريقة حتى ان بيع الخمر علنـــاً في الاحياء الاسلامية ُغض النظر عنه ، ولم تراع قواعد الحجاب الاسلامية ، حتى ولا بين نساء الحكام .

ومن هنا نشاهد كيف كان المجال واسعاً أمام المصلح البربري ابن تومرت الذي سيؤسس دولة الموحدين، للدعوة الى إصلاح الاخلاق في عصره وإصلاح طرق التعليم في العلوم الدينية .

والنضال الذي ابتدأه سنة ١١٢٤ م ضد المرابطين سينتهي باستيلاء عبد المؤمن على مراكش في سنة ١١٤٧م ووفاة آخر أمراء دولة المرابطين ، اسحق ابن علي بن يوسف بن تاشفين .

الفَصْل الثَالِثْ

الموحدون وإصلاحهم الديني التشريعي
على أساس عقلي
وانتصارهم على المرابطين ومذهب مالك

★

المراجع

يمكن القارىء، فيما يتعلق بهذا الفصل ، أن يرجع الى كتب التاريخ والدين التي أوردنا أسماءها في مطالع الفصل الثانيمن الكتابين الأول والثاني، وكذلك الى عدد كبير مما ذكر في مطلع الفصل الثاني في الكتاب الثالث ، وما ذكر في المراجع العامة ، مما يتصل بهذا العصر . يضاف الى ذلك :

البيدق : « كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين » ، نشره وترجمه ليفي پروفنصال ، باريس ، سنة ١٩٢٨ .

ابن تومرت : « كتاب أعز ما يطلب : مشتمل على جميع تعاليم الامام محمد بن تومرت ، مما أملاه أمير المؤمنين عبدالله بن علي » ، نشرة لوسياني، الجزائر سنة ١٩٠٣ .

ابن تومرت : « العقيدة » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ ؛ وترجمهـــا الى الفرنسية هـ. ماسيه بعنوان :

La profession de foi ('aqîda) *et les guides spirituels* (morchida) *du Mahdi Ibn Toumert* (du *Mémorial H. Basset,* Paris, 1928)

ابن تومرت : « المرشدة » ، تحقيق وترجمة أ. جولدتسيهر *(Z.D.M.G., t.* XLI, XLIV.)

H. Basset, *Ibn Toumert, Chef d'Etat.* Paris 1925 (Com. *Congrès internat. d'Hist. des Religions).*

H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades,* Paris, 1924-7 (de *Hespéris).*

A. Bel, *Les Banû Ghânya, derniers représentants des Almoravides...,* Paris, 1903.

A. Bel, *Contribution à l'étude des dirhems almohades...* Paris, 1933 (Hespéris).

A. Bel, *Almohades,* in *E.I.*

Flügel, *Scha'rânî und sein Werk über die muhammedanische Glabenslehre* (in *ZDMG,* XX).

Galland, *Essai sur les Mo'tazilites,* Genève, 1906.

I. Goldziher, Materialen zur Kentniss der Almohadenbewegung in Nordafrica (in *ZDMG,* XLI, 30-140).

I. Goldziher, *Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XIe siècle,* Alger, 1903 (préface à l'éd. Luciani du *Kitâb* d'Ibn Tumart).

Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op. el-Ash'ari,* Leiden, 1875.

Lévi-Provençal, *Six fragments inédits d'histoire almohade,* Paris, 1928.

Lévi-Provençal, *Notes d'histoire almohude,* Paris, 1930 (de *Hésperis).*

Lévi-Provençal, *Ibn Tumart ex 'Abd al-Mûmin,* Paris, 1928 (du *Mémorial H. Basset,* t. II).

A. F. Mehren, *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au IIIe siècle de l'hégire par Al-Ash'ari,* Pétersbourg et Leyde, 1879 (du *Cong. des Orientalistes* à Saint-Pétersbourg).

M. Schreiner, Zur *Geschichte* des ***As'aritenthums***, **Leiden, 1893 (du *Congrès des Orientalistes* à Leyden).**

W. Spitta, Zur Geschichte Abu-l-Hasan al-As'aris, Leipzig, 1876.



ان الإصلاح الديني الذي قام به الموحدون في المغرب الإسلامي ، والدولة التي أنشأوها ، مرجعه الى رجل من علماء الدين ، هو محمد بن تومرت ، تحول الى طاغية يستند الى الدين (٥١٣ – ٥٢٤ ه = ١١٢٠ – ١١٣٠ م) .

ولقد شاهدنا كيف نشأت دولة المرابطين وكيف فرضت التصورات الشرعية – الدينية التي قال بها الفقيه ابن ياسين على الشمال الأفريقي وجنوبي أسبانيا بما قام به أول أمرائهم يوسف بن تاشفين من فتوح حربية . واسم « المرابطين » نفسه يدل على الطابع الديني لحركتهم .

ولا يختلف الأمر عن هذا فيما يتعلق بثورة الموحدين ، فهي دينية في جوهرها، وسيكون من شأنها ان تكتسح المرابطين في شمال أفريقية والأندلس وأن تؤسس دولة أكبر من دولتهم ، ولكنها لن تصمد طويلا كما لم يصمدوا .

وإذن فأساس ثورة الموحدين : رجلُ دين هو ابن تومرت ، سيدعى أنه المهدي ، ومذهب هو « للتوحيد » . واسم « الموحدين » (أي القائلين بـ « التوحيد ») الذي أطلق على أتباع مؤسس المذهب ، وعلى الشعوب التي أخضعها وعلى الحكومة التي أقامها – هذا الاسم يدل تماماً على طبيعة الثورة التي كانت في الوقت نفسه إصلاحاً دينياً .

كيف تمكن ابن تومرت من فرض مذهبه ، وماذا كان هذا المذهب ؟ هذا ما ينبغي الفحص عنه لفهم تطور الاسلام في المغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) .

أ ـ ابن تومرت ، مُصلحاً دينياً [1]

لدينا وثائق غزيرة عن عصر الموحدين ، والدور الذي قـــام به مؤسس الحركة وأسباب نجاحه فيها ، خصوصاً منذ أن اتخذ لقب « المهدي » ودخل في التاريخ . وإذا ما عني المرء باستبعاد الأساطير التي رواها المؤلفون المسلمون — الذين لم يملكوا إلا أن يجعلوا من مهدي الموحدين إنساناً خارقاً — بقي لديه روايات تاريخهم — سليمة تكفي لإبراز شخصية ابن تومرت وما قام به من أعمال .

ويمكن تقسيم حياته الى فترتين ، يفصل بينهما عام ، قد ينقص وقد يزيد. في الفترة الأولى أخذ الطالب البربري ، وقد صار فقيهـاً ، يهاجم المنكرات وما اعتقده الناس في بلاده . وفي الفترة الثانية، في تينملل (أو تينمل) وقد صار مهدي الموحدين،حرر مذهبه، ونظّـم عقيدة جماعة الموحّدين وحكومتهم من أجل ما سيقوم به من كفاح ضد المرابطين . والفترة الأولى تستمر حتى سنة ٥١٤ هـ (١١٢٠ م) ؛ والثانيـــة تبدأ من سنة ٥١٥ هـ (١١٢١ م) وتستمر حتى وفاته في سنة ٥٢٤ هـ (١١٣٠ م) .

ولا نستطيع أن نقرر شيئاً حاسماً فيما يتعلق بالنسب الشريف الذي أدعاه لنفسه . والمؤرخون المسلمون أوردوه على خلاف في تحديده؛ فجعلوه ينحدر من صلب النبي محمد إما بطريق الأدارسة، أو بطريق آخر [2] . وكان المقصود

---

(١) خير ما كتب عن ابن تومرت هو ما دبجه هنري باسيه وهنري تراس (« مساجد وقلاع موحدية » ، مقـال في مجلة « هسبريس » *Hespéris* العدد الاول من سنة ١٩٢٤ ص ١٦—٣٢) .

(٢) [ذكر ابن خلكان نسبه هكذا : محمد بن عبدالله بن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب. وقال ابن خلدون : « زعم كثير من المؤرخين أن نسبه في أهل البيت : فبعضهم ينسبه الى سليمان بن عبدالله الكامل بن حسن المثني بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب ، وبعضهم ينسبه الى العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب . والله أعلم بحقيقة الامر » .]

من ذلك تبرير اتخاذه لقب « المهدي » ، ورفع مكانته بين البربر ، كما فعلوا أيضاً بالنسبة الى خليفته ، عبد المؤمن . لكن أبن تومرت كان بربرياً ، شأنه شأن عبد المؤمن . ولد ابن تومرت في إيجلي ان دارغن (ربما كانت جيلـّز الحالية ؛ راجع الخريطة المرسومة في ص ١٨ من مجلة « هسپريس » العدد الأول سنة ١٩٢٤ ، والنص الوارد في ص ٢١ هناك) . وهو من بطن هرْغة من بطون المصامدة . ويبدو أن أسرته كانت ذات شأن ، على الأقل في قريته يدل على ذلك لقب « أمغار » الذي لقب بـه أبوه بحسب بعض المصادر ، « وأمغار » بالبربرية معناها : « زعيم » أو « رئيس » . وقد حفظ القرآن في قريته أو ربما في إحدى القرى المجاورة ، ثم مبادىء الدين ، حتى صار هذا الطالب الشاب ، وسط البربر الأجلاف في جبال الأطلس ومعظمهم جهلة أُميون ، عالماً ظاهراً ؛ ولهذا لقبوه بلقب « أسفو » أي شعلة (المعرفة) .

ودفعته الرغبة في العلم ، وفي مزيد من المعرفة بالاسلام ، الى السفر طلباً للعلم ، يساعده على ذلك حب استطلاع كبير وذاكرة قوية .

فسمع في مدن كثيرة على أشهر شيوخ عصره ، سواء في الأندلس وفي المشرق ، في القاهرة ومكة وبغداد ، وربما في دمشق أيضاً . وفي القاهرة حضر درس الطرطوشي حيث لُقـّن مذهب الأشعري ؛ وفي أماكن أخرى « تشبع بأفكار الغزالي ؛ والكتـّاب المتأخرون يعبّرون عن تأثير الغزالي فيه بقولهم إن ابن تومرت قرر إصلاح معتقدات قومه ، بناء على دعوة من الغزالي ولكنهما لم يلتقيا أبداً » (رينيه باسيه ، في « دائرة المعارف الإسلامية ») .

وبما لابن تومرت من ذكاء حاد يذكره مؤرخوه وتدل عليه أفعاله وأقواله وكتاباته ونجاحه كان لا بد له أن يتأثر بالنظريات العقلية الخاصة بالتوحيد والعودة الى « الأصول » ، أي القرآن والحديث ، وهي نظريات كانت لا تزال رائجة في المشرق . ومن هنا تبيّن له ان ذلك هو الطريق الصحيح الذي يجب على المؤمن أتباعه ، وهو المؤدي وحده الى النجاة في الآخرة . وبدا له

فقه « الفروع » ، وتشبيه الله (بالانسان) لدى فقهاء المغرب كفراً غليظاً ، يجب مقاومته بالقول والقلم والسيف .

وعاد الى المغرب بهـذه الروح ، روح الداعي الى إسلام صحيح . [قال ابن خلدون : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى المغرب بحراً متفجراً من العلم ، وشهاباً وارياً من الدين . وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السُّنة ، وأخذ عنهم ، واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية والذبّ عنهـا بالحجج العقلية الدافعة في صدور أهل البدعة . وذهب الى رأيهم في تأويـــل المتشابه من الآي والاحاديث ، بعد أن كان أهل المغرب بمعزلٍ عن اتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم فيه ، اقتداءً بالسلف في ترك التأويـــل وامرار المتشابهات كما جاءت . فطعن على أهل المغرب في ذلك ، وحملهم على القول بالتأويل ، والأخذ بمذاهب الاشعرية في كافة العقائد وأعلن امامتم ووجوب تقليدهم »] .

ومن خلال روايات المؤرخين ، وخصوصاً « مذكرات » البيدق ، أحـد رفاقه في الأسفار ، نتابع ابن تومرت في رحلاته في أفريقية والمغرب . وهو منذ أن دخل المغرب عائداً من رحلته في المشرق ، أحس بأنه في وطنه ، وأخذ في إصلاح العادات الدينية وأخلاق الناس ، فيما منها يتنافى مع الدين . فكان ينقد ويصلح ما يشهده في مختلف المجالات (الفروض الدينية ، قواعد العقوبات ، الخ) ولا يرى منكراً من آلة الملاهي أو أواني الخمر إلا كسرها، ويعارض في اجتماع الرجال والنساء السافرات ، ويشتت مجامعهم . وفي هذه الحركة كان يستند الى آيات القرآن أو أحاديث الرسول تبريراً لموقفه . فكان يطاع فيما يأمر به ؛ وأحياناً يقاوَم ، ولكن نادراً . ثم إنه اذا شعر بمقاومـة لن يقدر عليها ، أو بخطر ينجم عن موقفه ، كان يختفي ، ويتابع مسيرته .

وهذه الحركة « للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » هي التي اتخذها دائماً في بلاد الاسلام دعـاة الحماسة الدينية وأصحاب الدعوة الى الاصلاح . لكن

أحداً لم يبلغ مبلغ ابن تومرت في القيام بالدعوة بهذه الحماسة والجرأة واختيار المناسبة ، ولا في اتخاذ ذلك وسيلة بارعة للتمهيد للكفاح ضد حكومة العصر ، وللجهاد في سبيل الدين ضد المرابطين .

وأينما مرّ ابن تومرت دعا الى إقامة الدين وفقاً للمعيار الذي يراه وحده الصحيح . وكان يأمر بتشييد المساجد والمصلايات في الأماكن الخالية منها ، وتعمير أو ترميم ما تهدم منها . ويقيم مُدَداً متفاوتة في المدن التي يمرّ بها ، ليعلّم أمور الدين . وجاء المتعلمون لسماعه ؛ واستقبلوه بحماسة وإجلال ، وقد بهرتهم سعة علمه ، وفصاحته المقنعة ، وقدرته الهائلة على الاستشهاد بآيات القرآن وأحاديث الرسول؛ فصاروا من خيرة الداعين لمذهبه والناشرين لشهرته بين الناس بالعلم الغزير والتقوى المثالية والتواضع الجمّ . وفي كل العصور كانت هذه الصفات مدعاة لاحترام صاحبها والاخلاص له بين جماهير البربر .

وبين هذا الإجلال وبين نسبة الكرامات اليه لم يكن ثمّ إلا خطوة . ولهذا نجد المؤرخين ، ومنهم صاحبه البيدق ، ينسبون كثيراً من التنبؤات بالغيب والكرامات الى مَن كان يسمى آنذاك بـ « الفقيه السوسي » أو « الفقيه » كما كان يسميه عبد المؤمن أثناء مقامه في بجاية ، وكذلك «الإمام».

وفي أثناء هذه المرحلة أقام المصلح البربري (= ابن تومرت) مدة طويلة في نواحي بجاية ، وفي مَلاّلة ، حيث أقام له أبناء السلطان الحمّادي (من بني حمّاد) في هذه المدينة مسجداً يقوم بالتعليم فيه . وهنا يجب أن نضع مكان لقائه بالصدفة مع عبد المؤمن ، الخليفة المقبل ، الذي ضمه اليه وجعله أعز تلاميذه وأقربهم اليه . ومن هناك أيضاً أخذ معه رفيقاً له : يرزجن بن عمر ؛ وهذا الشاب البربري الذي من بجاية ، والتلميذ المخلص لابن تومرت ، سيصبح فيما بعد ، في تينملل من « أهل دار » المهدى ؛ وسيطلق عليه ابن تومرت اسم « عبد الواحد » بدلا من اسمه البربري . والموحدون كانوا يسمونه

«الشرقي» ، أي الذي من المغرب الأوسط . وهذه المناطق في المغرب الأوسط ستعطيه صاحباً ثالثاً مخلصاً كل الاخلاص ،من منطقة وهران الجبلية ، البربرية، ألا وهو عبدالله الونشريشي المعروف بـ « البشير » . وسيكون الونشريشي عضواً في المجلس الأعلى («الجماعة»)[1] للموحدين في تينملل حينما نظم المهدي دولته ، وقام بقيادة الجيش وقتل في المعركة التي هزم فيها جيش المهدي في حربه ضد المرابطين في موقعة البحيرة .

ويلوح ان ابن تومرت صار أشد عنفاً في هجماته ، ابتداء من وصوله الى تلمسان ؛ فهاجم القضاة وحكام المدن ، وجعلهم مسئولين عن ترك مبادىء الشريعة الاسلامية .

وها هوذا قد وصل أخيراً الى مراكش ، عاصمة دولة المرابطين . ومنذ أول جمعة تلت وصوله الى المدينة ، ذهب الى المسجد الجامع حيث التقى بالأمير علي بن يوسف بن تاشفين ، فوعظه وأغلظ له في القول منتقداً سلوكه وملبسه . وسمع السلطان تقريعه وأذعن لمواعظه . وبعد ذلك جادل في المسجد الجامع جماعة من فقهاء مراكش، ويبدو أنه أفحمهم . ورأى السلطان إفحامه فنظم في أحد مساجد المدينة اجتماعاً ضم كل ما في دولته من علماء . لكن ابن تومرت رد حججهم وتفوق عليهم بعلمه في العقيدة والشريعة . وكان من بينهم أحد كبار علماء عصره وهو مالك بن وُهيب الأشبيلي ، وكان فيلسوفاً مشهوراً ، فأدرك خطورة أقوال ابن تومرت على دولة المرابطين ، فنصح السلطان علي بن يوسف بالتخلص منه قائلا : « اني أخاف عليك من هذا الرجل ، وأرى ان تعتقله وأصحابه ، وتنفق عليهم كل يوم ديناراً لتكفي

---

(١) هذا المجلس ، الذي يسميه بعض المؤرخين « بجماعة العشرة » ، وكان في الواقع هو المجلس الاعلى للحكومة ربما كان عدد أعضائه في البداية١٢ ، كما يقول البيدق الذي عاش بينهم واورد اسماءهم (راجع « كتاب اخبار المهدي » ، ص ٤٨ ــ ٥٠ من ترجمة بروفنصال) .

شره وإن لم تفعل فلتنفِقنّ عليك خزائنك كلها ، ثم لا ينفعك ذلك » وقال أيضاً : « احتفظوا بالدولة من الرجـل فإنه صاحب القِران [القران بين الكوكبين العلويين من السيارة ، علامة على أن ملكاً كائن بالمغرب في أمة من البربر ، فيما قال ابن وهيب وكان حزاءً ينظر في النجوم] والدرهم المربّـع ! اجعل على رجله كبلا ، لئلا يسمعك طبلا ! » (البيدق ، « أخبار المهدي ابن تومرت ... » ، ص ١١٠ من الترجمة) .

لكن علي بن يوسف خاف من تنفيذ هذه النصيحـة واقتصر على ان أمر ابن تومرت بمغادرة المدينة ، فامتثل ابن تومرت للأمر ، وتوجه الى أغمات[١] والجبال [٢] .

ولما تدارك السلطان أنه أخطأ في تركه ، بعث في طلبه وإعادتـه الى مراكش ، لكن بعد فوات الأوان ، إذ أن أحد زعماء المنطقة أعطى للمهدي المقبل (ابن تومرت) حامية تحرسه مؤلفـة من مائتين من المحاربين البربر ، استطاع بهم أن يتابع طريقه دون عائق وعلى مراحـل صغيرة ، داعياً الى مذهبه ومعلناً سخطه على السلطان القائم ، قاضياً على من يقاومونه أقل مقاومة بفضل المحاربين الذين صحبوه . وهكذا حتى وصل في سنة ٥١٤ هـ (١١٢٠م) الى إيجليّ هرغة ، القرية التي ولد فيها ؛ وبعد أن أمضى بضعة أيام في منزل أهله ، استقر في مغارة سيسميها الخليفة عبد المؤمن في رسالة كتبها سنة ٥٥٢ هـ

---

(١) يبدو انه توقف فترة في اغمات ـ اريكة ، وانقسمت المدينة بدعوة الدينية الى فريقين: المؤمنين بالدعوة والكافرين بها، كما يقول البيدق (الكتاب المذكور ، ص ١١٣) .

(٢) جبال هنتاتة ، التي سماها مارمول Marmol باسم « سيرا مقاطعة مراكش » . وعـن امراء هنتاتـة راجع مقـال P. de Cenival في *Hespéris* سنة ١٩٣٧ العدد الرابع ، ص ٤٧ ـ ٢٥٧ .

(١١٥٧م) باسم « الغار المقدس » [١] ، وهناك اعتزل للعبادة والتقوى .

بيد أن من كتبوا عن ابن تومرت لم يخبرونا عن المدة التي بقيها ابن تومرت في تلك العزلة ، وماذا كان يفعل آنذاك . ونحن نتصور أنه كان في خلوةٍ أكثر الوقت ؛ وكان مع ذلك يستقبل بعض أتباعه المخلصين ، وهم أولئك الذين رافقوه في سفرته والذين ضمهم في الطريق ، وزعماء القبائل المجاورة . وهناك كان يعطيهم التوجيهات لما ينبغي ان يفعلوه بإزاء المرابطين خصوصاً . وخوفاً من هجوم أعدائه ، بنى سوراً محيطاً هناك، كما يذكر البيدق(الكتاب المذكور ، الترجمة ص ١١٦)

وذات يوم عند مدخل الغار ، تلقى تحيات بعض عامة الناس الذين قالوا له : جئنا اليكم بقصد التبرك وأن تدعو الله لنا [٢] . فمسح على رؤوسهم ودعا الله لهم . (البيدق ، ص ٦٠ — ٦١ من الترجمة) . ثم عقد الامام الشاب مع قومه حلفاً في مأدبة عامة (آسماس) . ونثر الامام الملح بيده وقال : هذا ميثاق الله والنبي يجمع بيننا وبينكم ، على كتاب الله وسنّة رسوله . (راجع البيدق ، ص ١١٧ من الترجمة) .

ومن المحتمل ان يكون ابن تومرت في أثناء هذه الخلوة قد فكر في مشروعات المستقبل ، وأنه كتب — أو على الأقل كتب بعض — مؤلفاته هناك، وقرر تنظيم دولة الموحدين المقبلة ، بالاستعانة بآراء أصحابه من الشيوخ الموحّدين ، وكيف يقاومون هجمات جيوش المرابطين ، اذا تعرضت لهم ،الى ان يحين لهم ان يقوموا هم بالهجوم على المرابطين .

وبينما انتشرت سمعته بالتقوى والولاية بين القبائل الجبلية المجاورة، فكّر

---

(١) يسمى البيدق (ص.٦٠ من الترجمة) هذا الغار باسم« رباط هرغة».

(٢) هذه عبارات مألوفة يوجهها الاتباع للشيخ الديني . وقد وجدناها دائما في كثير من الرسائل التي استولت عليها الادارة سنة ١٩٢٦ أثناء تفتيش قامت به ، عند زعيم ديني في نواحي تلمسان ، الى جانب وثائق أخرى ، طلب الينا فحص مضمونها .

والي السوس الاقصى من قِبل المرابطين في التخلص من هذا الخصم الخطر على سلطانه وذلك بقتله. وأغرى بذلك بعض أفراد قبيلته هرغه . لكن المؤامرة كُشِفت ، وأُعدم المتآمرون .

ولأسباب لا يوردها المؤرخون ، لكن يمكن تصورها بسهولة استناداً الى موضع الأماكن (راجع في مجلة « هسپريس » المقال المذكور، ص ١١ —١٦) قرر ابن تومرت — ولا بد أن ذلك كان في سنة ٥١٥ هـ (١١٢١ م) بحسب معظم المؤرخين الذين أعطوا هذا العام موعداً لاعلانه نفسه أنه « المهدي » — نقول إنه قرر أن يترك ايجلي وغاره ليقيم في تينملل ، في الجنوب الغربي من هناك ، في الوادي الطويل ، وادي نفيس ، الذي يوصل ما بين مراكش والسوس ، من خلال الأطلس . وهناك حيث يتسع الوادي قليلا ، لكن يسهل الدفاع عن مدخله ، ووسط قبيلة بني تينملل صديقته وحليفته، استقر المقام ، منذ الآن فصاعداً ، بمؤسس دولة الموحدين، حتى وفاته في سنة ٥٢٤هـ (١١٣٠م) .

أما أن اعلان كونه هو المهدي قد تم منذ وصوله الى تينملل وعلى النحو الذي بيّنه البيدق (ص ١١٧ — ١١٨ من الترجمة) أو قبل مغادرته لا يجلى ، كما يؤكد معظم المؤرخين [١] — فهذا أمر لا يهمنا . ولكن في تينملل، ابتداءً من اللحظة التي اتخذ فيها لقب « المهدي » ، بدأت المرحلة الثانية من حياة ابن تومرت ، وفيها وضع داعي التوحيد (ابن تومرت) الأسس لإصلاح ديني مدهش ولدولة كبيرة سيقيمها أخلافه من الخلفاء الموحدين .

---

(١) ربما كان هناك خلط بين قسم هرغة ، المصحوب بمأدبة مشتركة — وقد ذكرناه — وبين اعلان مجموع القبائل المتحالفة ، الذي تم وسط هذه القبائل التي تؤلفها تينملل ، أن ابن تومرت هو « المهدي » .

وكان أول عمل قام به هو أن أمر ببناء مسجد جامع [١] ، سكن بجواره وسور حصين[٢]. لأنه كان عليه أولاً أن يقاوم جيوش علي بن يوسف والمرابطين قبل أن يهاجمهم ، وكان في نداءاته يسميهم بـ «المجسّمين» و«الملثمين» و«المشركين» (على نحو ما يفعل الطوارق اليوم) و «الزراجنة» وهو لفظ لا ندري ما معناه [٣].

وكانت تينملل في مركز أقوى القبائل البربرية في الأطلس الأعلى . وهذه القبائل ، باتحادها تحت لواء الدعوة الدينية التي دعا اليها « المهدي » ، وبإسكاتها – لمدةٍ – خلافاتها الداخلية فيما بينها لتتحد في مواجهة العدو المشترك – ستزود غزوات الموحدين ، تحت قيادة قوية ، بخير الجنود .

وينبغي ألا ننسى أنه من هذا الوادي نفسه ومن مدينة نفيس عينها – حيث كان يدرس الدين في رباط – خرج ، في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) الفقيه البربري ابن ياسين ، ليفقه في الدين القبائل « الصحراوية » وبدو صنهاجة الذين صاروا فيما بعدُ الغزاة المرابطين . وقد انتشر الإسلام بين هؤلاء الجبليين البربر قبل ذلك بوقت طويل . وكما يقول

(١) ولا شك أنه في موضع هذا المسجد البسيط أقام خلفه ، عبدالمؤمن ، المبنى العظيم الذي بين دوتيه Doutté لاول مرة في سنة ١٩٠١ بقاياه ، وقد درسه دراسة عظيمة هنري باسيه وهنري تراس في سنة ١٩٢٤ في مقال بـ « هسبريس » (العدد المذكور ص ٤٩ وما يتلوها) .

(٢) يرى البيدق (الكتاب المذكور ص ٢٢٣ من الترجمة) أن بناء مدينة تينملل لم يحدث الا في سنة ٥١٩ هـ (١١٢٥م) .

(٣) الى جانب صيغة الجمع هذه ، أخبرني بيرس Pérès الاستاذ بكلية الآداب بالجزائر انه وجد في الشعر الكلمة : « زراجين » ، مما يجعل اللفظ مأخوذاً من المفرد « زرجون » أو « زرجين » ، ولا ندري ما معناه . ويمكن مقارنة هذا اللفظ بلفظ آخر فيه معنى الاحتقار يستعمله المراكشيون اليوم وصفا للمسلمين في الجزائر اخوانهم في الدين ، وهو « مزانة » بمعنى : « فاسدو العقيدة » .

محقق هنري باسيه وهنري تراس (مجلة « هسپريس » ، العدد المذكور ، ص ١٣) « كان التمسك بالاسلام قوياً دائماً في هذه المناطق ؛ وما كانت لدعوة ابن تومرت ان تظفر بنجاح سريع مثل هذا الذي لقيته إلا لأن الأرض كانت مجهزة لها من قبل » .

إن الاسلام ، عند هؤلاء البربر استقر على مجموع من التقاليد والعادات والاعراف التي لم يقضِ عليها ، وأدخل رابطة جديدة للتضامن بين كل هؤلاء الجبليين .

ولهذا كان « المهدي » واثقاً من أن صوته سيُلبّى حين يدعو أنصاره والمترددين الى الاتحاد والنضال باسم الاسلام الصحيح ، الاسلام الذي يدعو اليه ، الاسلام الذي أفسده المرابطون .

قال المهدي : « اجتهدوا في تعليم ما يلزمكم من فرائضكم ، واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم ، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات ، ولا تجعلوه في مكان ولا في جهة ، فانه تعالى موجودٌ قبل الامكنة والجهات ؛ فمن جعله في جهة ومكان فقد جسّمه ، ومَن جسّمه فقد جعله مخلوقاً ، ومن جعله مخلوقاً فهو كعابد وثن . فمن مات على هذا فهو مخلّد في النار ؛ ومَنْ تعلّم توحيده ، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه . فإن مات على ذلك فهو من أهل الجنة » [« كتاب أخبار المهدي » ، ص ٤ — ٥ ، باريس سنة ١٩٢٨ ، نشرة لافي بروفنسال] .

وفي هذه الدعوات الموجهة الى الموحدين لا نجد أدنى إشارة الى المنافع التي سيحصلون عليها من الحرب ، اللهم إلا للتنديد بها : « اخلصوا نياتكم ، وقاتلوا لتكون كلمة الله هي العليا ، ولا تقاتلوا للدنيا الفانية والأغراض الزائلة ، فإنه من قُتِل على ذلك فقد بطل جهاده وذهب أجره ؛ ولكن مَنْ قُتِل صابراً محتسباً مقبلا غير مدبر ، على الله أجره » (« كتاب أخبار المهدي » ص ٣ ، نشرة أ. لافي بروفنسال ، باريس سنة ١٩٢٨) .

انه يريد اقرار الإسلام الصحيح الكامل الخالي من كل آثار الوثنية، ولهذا يقول لهؤلاء البربر — وهم كانوا مع ذلك متعلقين بها الى حد أنها لا تزال باقية حتى اليوم : « واقطعوا المداهنة وسؤ السيرة وجميع عوائد الجاهلية ». ثم يسرد بعضاً منها .

ولا يترك فرصة للحث على الجهاد وتقوية الايمان وتثبيت الشجاعة إلا انتهزها . فهو يقول لهم ان الانتصارات الأولى ضد المرابطين دليل صادق على ان الله معهم وسيتم نعمته عليهم، لاستقامتهم في الدين، بينما هو تخلى عن المرابطين : « أرسل عليهم جنوداً لا قبل لهم بها، وأظهر عورتهم وذلتهم لأوليائه، وكل من استند اليهم من حزب الشيطان من أوليائهم لا شك فيه ولا ريب ان من اعتصم بغير الله تعالى ضل سعيه، ومن اتكل على غيره خسر دنياه وآخرته، لا عاصم لمن أراد الله هلاكه، ولا حيلة لمن أراد الله فتنته» (« كتاب أخبار المهدي ابن تومرت »، نشرة أ. لافي بروفنسال، ص ٦، باريس سنة ١٩٢٨) .

ويبين لهم مراراً أن الجهاد ضد المرابطين فرض من فروض الدين، أهم من الجهاد ضد النصارى والمشركين . قال : « اجتهدوا في جهاد الكفرة الملثمين، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة، لأنهم جسّموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق » (« كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين لابي بكر الصنهاجي المكنى البيدق »، نشرة أ . لافي بروفنسال، باريس سنة ١٩٢٨، ص ٩) .

وإلى جانب هذه الرسائل المكتوبة الموجهة الى الموحدين، وهي ألوان من البيانات يوجهها اليهم ومنها اقتبسنا تلك النصوص، كان يخطب فيهم أثناء المعارك ويؤكد لهم ان الله معهم وسينصرهم . ويلعن خصومه . ونراه مرةً يجسّد لعنه لهم بحركة سحرية، وذلك بإلقاء قبضة من التراب في اتجاههم (ص ١٠٢ من الترجمة) .

وهو يبدو لنا في هذه المعارك – دون ان يشترك في القتال – نوعاً من الرجل المبروك ، الذي يحمل في ذاته البركة ؛ الاثيرة لدى المحاربين البربر . وإذا وضع خطة للمعركة – مثلا بأن يأمر بترك المرابطين يتوغلون في الجبل بدلا من النزول للقتال في السهل – وكأنه القائد العام ، فإنه كان يترك لضباطه قيادة المحاربين . لكنه طبعاً هو الذي يختار الزعماء في كل جماعة يتألف منها المحاربون المنتسبون الى قبيلة . وكان يسلّم بيده لكل واحد من هؤلاء الزعماء راية تصير بين يديه ومن أجل محاربيه بمثابة حاملٍ لبركة المهدي .

وهذه الصفة يدين بها لأسباب مختلفة ، صفة أنه رجل مبروك ، وكانت من الاسباب الرئيسية لنجاحه في تكوين قوة متجانسة من الجبليين البربر . ذلك أن حياته – وقد أمضاها كلها في التواضع والصلاة والخلوة والتأمل ، وكذلك فصاحته وعلمه – كل هذا كان له تأثير بالغ في هؤلاء السكان الذين يسهل التأثير فيهم من جانب العلم السطحي لاقل طالب ، يرونه في الوقت نفسه ساحراً وعرّافاً .

وكتبه ، وتوحيده ، لم تكن مما يفهمه عامة الشعب ، لكن كان يعجب بها ويطريها الزعماء القادرون على فهمها ، وكذلك الكرامات والتنبؤات التي نُسِبت اليه – كل هذا جعل منه رجل الله ، والمهدي المنتظر ، والإمام المعصوم . وكان هذا كافياً لاقتياد الجماهير .

ومن ناحية أخرى فإن هذا الزعيم الذي كان كما يقول صاحب «القرطاس» (طبعة فاس سنة ١٣٠٣ هـ ص ١٣٢) « سفاكاً للدماء غير متورّع فيها ولا متوقف عنها ، يهون عليه سفكُ دمٍ عالمٍ من الناس في هوى نفسه وبلوغ غرضه » – لم يكن يتحمل أقل معارضة له من جانب أتباعه أو حلفائه . فمثلا حدث في تينملل ، لما عمل حيلة للتخلص من معارضيه ، أمر بإعدام

كل من ليسوا مخلصين له أو لمذهبه كل الاخلاص ، وكانوا بالآلاف، وتم ذالك في سنة ٥٢٣ هـ (١١٢٩م) .

وربما قبل وفاته بأشهر قليلة وقعت الهزيمة الكبرى لجيوش الموحدين في البحيرة، قرب مدينة مراكش؛ وفي هذه المعركة قتل زعماء كبار من الموحدين مثل البشير الى جانب عدد كبير من المحاربين . وكان لا بد من قوة إرادة ابن تومرت ومهارته هو وعبد المؤمن لبث الروح المعنوية وإصلاح الموقف الحرج جداً الناتج عن تلك الهزيمة .

ولما توفى المهدي سنة ٥٢٤ هـ (١٢٣٠م) لم يكن قد فعل غير ان أعدّ جماعة الموحدين للنضال في سبيل الدعوة الجديدة . وترك — في شخص عبد المؤمن ، خليفته — رجلا جديراً بهذه الخلافة وذلك بتمسكه بالدعوة وإرادته ، وطاقته ونشاطه الذكي وفنّ ادارة الحكم وتنظيم القيادة . لقد تأسست دولة الموحدين ، لكنها لم تكن قد فتحت بلداً واحداً خاضعاً لحكم المرابطين . ولم تسقط العاصمة ، مراكش ، إلا آخر الامر في سنة ٥٤١ هـ (١١٤٦ / ٧ م) في يد عبد المؤمن ، وفي معركتها قتل آخر أمراء المرابطين اسحق بن علي .

وابن تومرت ، في تنظيمه للدولة التي حضّر لها، استطاع أن يحيط نفسه بأشخاص مخلصين موثوق بهم ؛ وبعضهم كانوا من أهل بيته ؛ لكن أبرزهم ، من حيث المناقب ، كانوا يؤلفون المجلس الاعلى للحكم ، ذلك الذي كان يسمى «الجماعة» أو « جماعة العشرة »، وكما قلنا يبدو أنه كان يضم اثني عشرعضواً.

وهناك مجلس آخر للحكم ، أكبر عدداً ولكنه كان أقل نفوذاً ؛ ولا نعلم على وجه الدقة ماذا كانت اختصاصاته ، كان يتألف من خمسين ، ويسمى «ايت الخمسين» . وكان يضم ، الى جانب عدد ضئيل جداً من البربر المنتسبين لغير قبائل الاطلس : ممثلين عن كل قبيلة من قبائل الموحدين المتحالفة .

وكما هو طبيعي في كل نظام ديكتاتوري ، كانت هـذه المجالس استشارية محضة ، لكن يظهر أن دورها كان مهمـاً فيما يتعلق بإعطاء المعلومات للمهدي وإسداد النصائح له . وفضلا عن ذلك فانهـا ، من الناحية السياسية ، كانت تتجاوب مع مطامع البربر وتقوم مقام جماعاتهم القديمـة المؤلفة من الشيوخ والزعماء .

وكما لاحظ هـ. باسيه وهـ. ترّاس (المقال المشار اليه في مجلة « هسپريس » ص ٢٧) حاول ابن تومرت الاقتداء بالنبي ، في كثير من تفاصيل حيـاته . ومن الطبيعي أن يتخذ المسلم من حيـاة الرسول قدوة ، « ولكم في الرسول أسوة حسنة » ، وهو أفضل خلق الله . لكن مؤسس دولة الموحدين ، وكان يعرف كل تفاصيل سيرة النبي بما كان يحفظ من أحاديث ، بذل غاية وسعه في سبيل الاقتداء به . ويمكن ان نضيف الى الامثلة التي ذكرها هـ . باسيه وهـ. ترّاس أمثلة أخرى . فخلوة ابن تومرت في غار إيجلي للتعبد والصلاة يذكرنا باعتكاف النبي محمد في غار حراء .

وكما فعل النبي بالهجرة الى المدينة، هاجر «المهدي»، هارباً من مدن المغرب التي كان يسيطر عليها المرابطون والكفرة، الى نواحي الاطلس ، مصحوباً «بالمهاجرين » من أنصاره وان كانت هذه النواحي هي بلاده الاصلية ، وفيها تكونت جماعة « الانصار » . وهو يطلق هذا الاسم على أتباعه الجدد . كذلك واقتداءً بما فعل الرسول ، آخى بين الغرباء من أتباعـه وبين بربر الأطلس (أنظر البيدق ، ص ٥٥) . وكان لابن تومرت أيضاً « صحابة » هم الشيوخ الكبار ، مثل صحابة النبي الذين دعاهم الى الدين والشريعة الجديدة (البيدق ص ٤١ وما يتلوها) .

ثم ، ألم ينظم جماعة الموحدين والدولة الجديدة التي أسسها ، على غرار ما فعل الرسول في المدينة ، وإن كان قـد حافظ على الروح الانفرادية لدى البربر ؟.

وأخيراً، فإنه حين أدرك أنه لن يستطيع ان يقنع بالقول شعب المرابطين وحكومتهم ، لجأ الى الجهاد .

هكذا كان المصلح الموحّدي ، الطالب الجبلي الذي جاء من الأطلس ، والذي سيصير أمام التاريخ وسيظل أوفر دعاة البربر المسلمين حظاً من الحيوية والطاقة والدهاء والثقافة واتساع الحيلة والإدهاش .

وعلى خلاف النبي الذي كانت له زوجات عديدات ، لم يتزوج ابن تومرت وتوفى دون ان يعقب ذرية ، بعد حياة حافلة بالتقشف والزهد البالغ .
والآن وقد عرفنا الرجل ووسائله التي استعملها لانجاز ثورة دينية وتأسيس حكومة دينية ، فلننظر ماذا كان مذهبه .

ب ـ مذهب الموحدين

إن عالم الدين البربري ابن تومرت ليس فقط مؤسس امبراطورية عظيمة في المغرب الاسلامي ، بل أعطى للمغرب والأندلس مذهباً تشريعياً دينياً ، دعا اليه أولا ، ثم بانتصاراته ثانياً فرضه على تلك البلاد التي لم تكن عرفته بعد ولم تحتفظ به طويلا بعد وفاة رابع خلفاء الدولة محمد الناصر (المتوفى في شعبان سنة ٦١٠ / ١٢١٣ – ١٢١٤م) .

وهذا المذهب نحن نعرفه خصوصاً من مؤلفات المهدي ، التي وصلتنا ترجمتها العربية ؛ لكن معظمها كان قد كتبه باللغة البربرية .

وقد رأينا من قبل أن هذه لم تكن المرة الأولى التي فيها يستخدم مصلح اسلامي في المغرب لغة البربر ليكون مفهوماً أكثر . فمثلا المتنبي صالح بن طريف ، من برغواطة ، في القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) ، كتب « قرآنه » باللغة البربرية .

لكن ابن تومرت تحاشى ان يترجم الى البربرية « أصول » الاسلام ، واليها يرجع باستمرار وكان يعلمها لأتباعه ، ونعني بها القرآن والحديث . لكن مؤلفاته الخاصة : «التوحيد» ، «العقيدة» ، وقد قصد بها الى المتعلمين، و « المرشدة » وقصد بها الى جمهور الموحدين – كتبها باللغة البربرية. كذلك كان يلقي خطبه ومواعظه ونداءاته للشعب باللغه البربرية ؛ وكانت خطبة الجمعة في مساجد الموحدين تلقى باللغة البربرية ، وكذلك خطبة العيد .

وترك اللغة العربية، لغة القرآن والاسلام ، من جانب هذا المصلح البربري في القرن السادس الهجري (الثامن عشر الميلادي) واتخاذه اللغة العادية للتخاطب بين المؤمنين (اللغة البربرية) في ميدان الدين ، ليس بغير شبه مع ما سيفعله زعماء الاصلاح الديني في أوربا المسيحية بإزاء اللغة اللاتينية .

والإصلاح الذي دعا اليه ابن تومرت وحققه لم يكن له نظير في بلاد الاسلام ، لا قبله ولا بعده. وقد تميز عن مذهب أهل السنة في ميداني عقيدة الألوهية والتشريع ، وكذلك فيما يتصل بصفة المهدي، بوصفه اماماً معصوماً التي ادّعاها .

١ ــ المهدية

لم يقتصر ابن تومرت ، في سبيل انتصار اصلاحه الديني ، على استخدام الحجج العقلية مثلما فعل العقليون المشارقة الذين أخذ عنهم ، وذلك ببيان ان المناهج التي اتبعها النقليون ، والفقهاء المرابطون بخاصة ، تؤدي الى الكفر والضلال . بل أكد ضرورة وجود امام في كل عصر يهتدي بهدي الله الذي كلـّفه بتأمين بقاء أمر الله ، وهو المهدي ، أو الامام المعصوم . فهو يرى ان الايمان بالامامة ضروري وفرض على الجميع . وهو من أركان الدين . يقول ابن تومرت : « هذا باب في العلم وهو وجوب اعتقاد الامامة على الكافة ،

وهي ركن من أركان الدين ، وعمدة من عُمد الشريعة ، ولا يصح قيام الحق في الدنيا الا بوجوب اعتقاد الامامة في كل زمان من الأزمان الى ان تقوم الساعة : ما من زمان الا وفيه امام لله قائم بالحق في أرضه ، من آدم الى نوح ومن بعده الى ابرهيم . قال الله تبارك وتعالى له : « اني جاعلك للناس اماماً . قال : ومن ذريتي . قال : لا ينال عهدي الظالمين » . ولا يكون الامام إلا معصوماً من الباطل ليهدم الباطل ، لأن الباطل لا يهدم الباطل ؛ وأن يكون معصوماً من الضلال ، لان الضلال لا يهدم الضلال ؛ وكذلك المضِلّ لا يهدم الضلال ؛ وكذلك المفسِد لا يهدم الفساد ، لأن الفساد لا يهدم الفساد . لا بد ان يكون الامام معصوماً من هذه الفتن ، وأن يكون معصوماً من الجور ، لأن الجائر لا يهدم الجور بل يثبته ؛ وان يكون معصوماً من البدع لأن المبتدع لا يهدم البدع ، بل يثبتها ؛ وان يكون معصوماً من الكذب لان الكذاب لا يهدم الكذب بل يثبته ؛ وأن يكون معصوماً من العمل بالجهل ، لان الجاهل لا يهدم الجهل ؛ وأن يكون معصوماً من الباطل ، لأن المبطل لا يهدم الباطل : لا يُدفع الباطل بالباطل . كما لا تُدفع النجاسة بالنجاسة ، وكما لا تدفع الظلمة بالظلمة — كذلك لا يُدفع الفساد بالفساد ولا يُدفع الباطل بالباطل ، وانما يُدفع بضده الذي هو الحق . لا يدفع الشيء الا بضده ، ولا تدفع الظلمة الا بالنور ، ولا يدفع الضلال الا بالهدي ، ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة ولا يدفع الاختلاف الا بالاتفاق ، ولا يصح الاتفاق الا باستناد الأمور الى ولي الامر وهو الامام المعصوم من الباطل والظلم » (كتاب « أعز ما يطلب : مشتمل على جميع تعاليق الامام محمد بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي » . الجزائر ، سنة ١٩٠٣ ص ٢٤٥ — ٢٤٦) .

وهو يؤكد (ص ٢٥٦ ، ص ٢٥٧) انه هو المهدي ، ذلك « ان العِلم ارتفع ، وأن الجهل عمّ وان الحق ارتفع وان الباطل عم ، وان الهدى ارتفع وان الضلال عم ، وان العدل ارتفع وان الجور عم ، وان الرؤساء الجهّال

استولوا على الدنيا ، وان الملوك الصُّمّ البُكم استولوا على الدنيا ، وان الدجالين استولوا على الدنيا ، وان الباطل لا يعرفه الا المهدي ، وان الحق لا يقوم به الا المهـدي ، وان المهدي معلوم في العرب والعجم ، والبدو والحضر ، وان العلم به ثابت في كل مكان وفي كل ديوان ؛ وان مـا علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يُعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره ، وان الايمان بالمهدي واجب وان مَن شك فيه كافر ، وانه معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه ، وانه لا يكابرَ ولا يُضاد ، ولا يُدافَع ، ولا يعاَند ، ولا يخالَف ولا ينازَع ؛ وانه فرد في زمانه ، صادق في قوله ، وانه يقطع الجبـابرة والدجاجلة ، وانه يفتح الدنيا : شرقها وغربها ، وانه يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور ، وان أمره قائم الى ان تقوم الساعة » (أعز مـا يطلب ... » ص ٢٥٧) .

ومذهب المهدي ، وقد بلغ هذا المدى ، يعد مذهباً شيعياً حقاً . وهكذا فهمه اتباع ابن تومرت الى حد انه ولـَّد أسطورة شعبية مفادهـا ان ابن تومرت هو الوريث المستحق للمعارف المستورة التي أورثها النبي نفسه لعلي ابن أبي طالب — أول الأئمة عند الشيعة — والمنسوب اليه الجفْر ؛ وعلم الجفر انتقل من علي الى جعفر الصادق ثم الى الامـام الغزالي (ولكن الغزالي ضد هذا الرأي ، كما تدل على ذلك كتبه) وعنه أخذه ابن تومرت مهدي الموحدين.

ومع ذلك ، فانه على الرغم من الطابع الشيعي لمذهب ابن تومرت في المهدي فإن ابن تومرت يتميز من الشيعة فيما يتعلق باستخدام الحـديث . فنحن نعلم ان الشيعة يرفضون كل الأحاديث المرويّة عن عائشة ، زوجـة الرسول التي كانت تبغض علياً كل البغض . أمـا مهدي الموحدين فكان يقدر الأحاديث المروية عنهـا تقديراً عالياً جداً ، وكذلك كل الأحاديث المروية عن أهل المدينة . وهو يورد بعض الأحاديث المرويـة عن عائشة حتى في رسالته عن « العقيدة » (كتاب « أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٤) .

ومهما يكن من شيء ، فان ادعاء المهدي انه « الإمام المعصوم » لم يكن من أقل الأسباب لانتصار مذهبه الاصلاحي عند البربر . كما انه فرض هذا المذهب على من أحاطوا به بفضل علمه ومهارته ، وفصاحته وكتاباته ، وخصوصاً رسالة «التوحيد» التي فرض على أتباعه ان يستظهروها .

٢ ـ التوحيد

يتميز ابن تومرت من الفقهاء المرابطين بالمنهج الذي دعا اليه — وطبقه — لمعرفته العقيدة والشريعة ، كما سنرى فيما بعد . فهو لا يعترف « بأصول » للعقيدة والشريعة غير القرآن والحديث وإجماع صحابة النبي . وهو بذلك يطرح ليس فقط الاصل الرابع عند أهل السنة وهو «القياس» (أي الاستعمال النظري لقياس النظير)، بل وأيضاً «إجماع الفقهاء أو العلماء »، وهو اجماع كان في الغالب يرجع الى « رأي » شخص واحد وهو ما يسميه ابن تومرت باسم « الظن » . وفضلا عن ذلك فان اجماع العلماء لم يعد له مبرر لأن قرارات المهدي ، بوصفه الإمام المعصوم ، تقوم مقامه وتغنى عنه ولها قيمته الشرعية .

والنقطة الاساسية في مذهب ابن تومرت في العقيدة هي تصوره لوحدة الله المطلقة ، أو « توحيده » الذي هو توحيد المذاهب العقلية في المشرق .

وعلى أساس هذا التصور للتوحيد أقام مذهبه ، وبه سمي أتباعه الموحِّدين .

ومذهبه وارد في مؤلفاته المجموعة في « أعز ما يطلب » ، وخصوصاً في « العقيدة » . فمن السهل اذن استخلاصه .

وهو يضع مبدءاً ان العبادات لا قيمة لها بدون الإيمان والإخلاص، وهما يقتضيان بالضرورة العلم بالله .

ومعرفة وجود الله تتم ضرورة بالعقل ، وفقاً لمذهبه العقلي . قال : « نبه الله تبارك وتعالى ! – في كتابه فقال : أفي الله شك فاطر السموات والأرض؟ » (سورة ١٤ : ١١) أخبر تعالى ان فاطر السموات والارض ليس في وجوده شك ؛ وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً . فثبت بهذا ان الباري – سبحانه ! – يُعلم بضرورة العقل » » (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٠) .

لكن كيف نتصور الله ؟ يقول : « اذا عُلم ان الله خالق كل شيء عُلم أنه لا يشبه شيئاً ، اذ لا يشبه الشيء الا ما كان من جنسه . والخالق – سبحانه – يستحيل ان يكون من جنس المخلوقات اذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ؛ ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الافعال ؛ وبالضرورة شاهدنا وجود الافعال ؛ ونفيها مع وجودها محال . فعُلِم بهذا ان الخالق – سبحانه ! – لا يشبه المخلوق كما قال الله – تبارك وتعالى ! – : أفمن يخلق كمن لا يخلق ؟ أفلا تذكرون ! » (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٢) .

وهذا النص في رسالة « العقيدة » يضع تفرقة مطلقة بين الله والمخلوقات ؛ وهو موجّه أيضاً ضد التجسيم ، الذي اتهم به ابن تومرت المرابطين وفقهاءهم ولهذا يرى من الموافق أن يؤكد ان الله أزلي أبدي : لا بداية له ولا نهاية : « الاول من غير بداية ، والآخر من غير نهاية ، والظاهر من غير تحديد ، والباطن من غير تخصيص ، موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكييف ، لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على ان يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك مع أنه مخلوق . فإذا عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق ، فعن تكييف مَن لا يجانسه مخلوق ولا يقاس على معقول أعجز ، ليس له مثل يقاس عليه ؛ هو كما قال تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ». لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل » (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٢ – ٢٣٣) . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه الحجج هي نفسها الحجج التي يسوقها المتكلمون من أهل السُّنة ، وابن تومرت لا يختلف عنهم في هذه النقطة .

أما الذين يريدون بعقولهم ان يتصوروا الله فإنهم ، وعقولهم محدودة ، منقادون الى التجسيم والكفر . وتلك كانت حجته الرئيسية ضد فقهاء عصره وضد حكومة بلاده . ويقول: « وما ورد من الشرع في الرؤية [رؤية الله] يجب التصديق به « من غير تشبيه ولا تكييف » (ص ٢٣٨) وما ورد من آيات توهم التشبيه ؛ مثل الآية : « الرحمن على العرش استوى » (سورة ٢٠ ٤) أو بعض الأحاديث فانه يجب الاخذ بها كما جاءت ، من غير تشبيه ولا تكييف . قال : « وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف ، كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع فيجب الايمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف ، [اذ] لا يتبع المتشابهات في الشرع الا مَنْ في قلبه زيغ ، كما قال الله تعالى : « فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا » . أخبر تعالى ان الزائغين يتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، فذمهم بذلك وأخبر تعالى ان الراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا — فأثنى عليهم (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٣ — ٢٣٤) .

ولما رفض التجسيم الذي ذهب اليه خصومه المرابطون ، « المجسمون » حارب « شِرك » هؤلاء « المشركين » الذين يشركون بالله صفات أزلية .

وبرهانه هاهنا قائم على ان الله لا يشرك في ملكه أحداً لان هذا الشريك سيكون بالضرورة مقتصراً على حدود الممكنات ، لانه بالضرورة مستقل عن الله ويتميز منه . لكن الخالق ليس متحداً بشيء ، ولا منفصلا عن شيء وإلا لكان مثل المخلوقات ، وهو محال ومناف للحقائق المقررة . وهذا ، حتى هذه النقطة ــ ، هو مذهب النقليين وأصحاب المذاهب ، ويعبر عنه بالعبارة : « لا شريك له » . لكن ابن تومرت يضيف ، وفقا لمذهب العقليين الذي لخصاه من قبل ، أن القول بأن لله صفات هي عين الذات او غيرها ،

هو من الشرك ، لانه من الضروري الاقرار بكون « الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً ، من غير توهم تكييف » (« أعز ما يطلب ...» ص ٢٣٥) . ويرى ابن تومرت ان هذه ليست الا كيفيات في الوحدة المطلقة لله ، وليست « صفات » زائدة على ذاته او منفصلة عنها ، كما يقول النقليون .

وفضلا عن ذلك « فكل ما سبق به قضاؤه وقدره واجب لا محالة ظهوره وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ؛ أظهرها الباري — سبحانه ! — كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان ؛ لا تبديل في المقدور ، ولا تحويل في المحتوم . أوجدها لا بواسطة ولا لعلة ، ليس له شريك في انشائها ولا ظهيرٌ في ايجادها ؛ أنشأها لا من شيء كان معه قديماً ، واتقنها على غير مثال يقاس عليه موجود ، اخترعها دلالة على اقتداره واختياره ، وسخرها دلالة على حكمته وتدبيره . خلق السموات والارض ، ولم يَعْيَ بخلقهن ، انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٥ — ٢٣٦) .

ماذا كان موقف ابن تومرت في مسألة القضاء والقدر ـ او حرية الارادة؟ يقول : « كل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه سبق به قضاؤه وقدره [١] : الارزاق مقسومة ، والآثار مكتوبة ، والانفاس معدودة ، الآجال محدودة ، لا يستأخر شيء عن أجله ولا يسبقه ولا يموت أحد دون ان يستكمل رزقة ، ولا يتعدى ما قُدر له . كلٌّ ميسرٌ لما خلق له ، وكلٌّ منتظرٌ لما قدر له : من خلق للنعيم سييسر لليسرى ، ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى . السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي في بطن امه . كل ذلك بقضائه وقدره . لا يخرج شيء عن تقديره . لا تتحرك

(١) عن « القضاء » و « القدر » والمعاني التي يفهمها بها علماء الكلام في الاسلام ، راجع تعليقة مهمة كتبها لوسياني على ترجمته لكتاب « الجوهرة في التوحيد » (الجزائر سنة ١٩٠٧ ص ٨ ، وتعليق ٣٢) .

ذرة فما فوقها في ظلمات الارض الا بقضائه وقدره . كل شيء عنده بمقدار . عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (أعز ما يطلب ... » ص ٢٣٦) .

وهكذا كان المهدي يقول بالقضاء والقدر المطلق على مذهب الجبرية ، منكراً حرية الارادة ؛ وبهذا كان في تعارض مع المذاهب العقلية ، بل ومع مذهب الأشعري في الكسب والاستطاعة .

وما دام الله بقضاءه السابق ُيَيسِّر العبد لفعل ما يفرضه عليه ، فالنتيجة هي أنه لم يفرض على الانسان ما هو فوق طاقته . يقول ابن تومرت : « وأما كون الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف ، فذلك ايضاً شرطٌ في وجوب التكليف، لأن الفعل اذا لم يدخل تحت استطاعته فالتكليف به من تكليف ما لا يطاق ، وتكليف ما لا يطاق محالٌ » (« أعز ما يطلب ... » ص ٢٨) .

وفي هذه النقطة يختلف ابن تومرت مع الغزالي ، وكذلك في نقط أخرى كثيرة، لان حجة الإسلام (الغزالي) قرر صراحة ان الله يمكن ان يكلف العبد بما هو فوق طاقته . وقريب من هذا الرأي رأي الجنسينين Jansénistes في المسيحية في القرن السابع عشر ، إذ قالوا ان من أوامر الله ما لا يمكن أداؤه إلا بفضل إلهي .

ولن نتوقف هنا عند فكرة النبوة التي يختم بها ابن تومرت « عقيدته » فهي لا تختلف في شيء عن اعتقاد اهل السنة النقليين واصحاب المذاهب الاربعة . وهو يقول عن المعجزات : « فصل في اثبات الرسالة بالمعجزات : وبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه . وبيان ذلك ان مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام : إما ان يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس . و [إذا] ادعى أنها معجزة له بطل دعواه لعدم الامارة على صدقه ، اذ لا احد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى انها أمارة لصدقه ؛ — او يأتي بالافعال التي يتوصل اليها بالحيل والتعليم، كالكتابة

والبناء والخياطة وغير ذلك من الصنائع ، و [اذا] ادعى انها معجزة له بطل دعواه اذ كل ما يتوصل اليه بالحيل والتعليم لا يصحّ كونه معجزة للرسول ؛ — أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية ، وإحياء الموتى وانشقاق القمر ، معجزة له ، ثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة ولا سبيل الى دفع المحسوسات وإبطال المعلومات [1] » (« أعز ما يطلب..» ص ٢٣٨) .

وهذا التحليل « للعقيدة » كافٍ في بيان النقط الجوهرية في عقيدة ابن تومرت في الله ، التي فرضها على أتباعه ، وكيف أثبتها . لقد وصل ، بحجاج دقيق وغالباً معقد لتقرير ان الله واحد أحد ليست له صفات قائمة في ذاته (كما يقول الأشاعرة) ولا زائدة ومنفصلة عن ذاته (كما تقول مذاهب الفقهاء) .

واعتقاد توحيد الله توحيداً مطلقاً ، كما يدل عليه عنوان هذا الفصل في « أعز ما يطلب » ، هو في المرتبة الأولى من العقائد ويفرض نفسه بالضرورة على معرفة كل مؤمن .

وفي « أعز ما يطلب ... » (= مؤلفات المهدي ابن تومرت) يتلو «عقيدة التوحيد» مختصران موجزان جداً للتوحيد هما توكيد موجز للتوحيد بغير برهنة . وأمكن تسمية كل واحد منهما باسم « مُرشدة » ، لأنه لا يقصد منهما غير « إرشاد » المؤمنين .

وأخيراً، لكي يثبت في نفوس المؤمنين عقيدة الألوهية كما تصورها، أضاف

---

(١) فيما يتعلق بالمعجزات وشروطها ، راجع امام الحرمين : «كتاب الارشاد» ، طبعة الجزائر سنة ١٩٣٨ ، ص ١٧٨ وما يتلوها ، وترجمته الفرنسية للوسياني ، ص ٢٧٠ وما يتلوها .

ابن تومرت الى الرسائل الثلاث السابقة ، رسالة رابعة (« أعز ما يطلب ..» ص ٢٤٢ — ٢٤٣) ، وهي سلسلة من أربعة عشر تسبيحاً تعدد صفات الله بأسلوب مُسجَّع سهل الحفظ ، كما ينبغي ان نعتقد .

فهذا المجموع المؤلف من أربعة نصوص — وقد رتبت في « أعز ما يطلب» بحسب الأصعب فالأسهل — كان يؤلف اذاً بالنسبة الى الموحدين العقيدة الدينية الجوهرية الضرورية الواجب على المؤمنين اعتقادها وفهمها واستيعابها .

٣ — الفقه

كان الإصلاح الذي دعا اليه ابن تومرت في ميدان العقيدة الإلهية ثورة حقيقية ضد المعتقدات السارية آنذاك في المغرب ، لأنه أدى الى اعلان الجهاد على المرابطين أصحاب السلطان آنذاك وبالتالي كانوا عنها مسئولين . كذلك كان هذا الإصلاح في ميدان الفقه كبيراً .

وطابع إصلاح الموحدين في الفقه ، على العموم، يتفق مع الأفكاروالقواعد التي عبّر عنها الغزالي بقوةٍ في كتابه « احياء علوم الدين »، وقد أبرز اجنتس جولدتسيهر ، في مقدمته لنشرة لوسياني « لأعز ما يطلب » (ص ٢٨ وما يتلوها) أهم آراء الغزالي في هذا الصدد .

وخلاصة منهجهم هو إحلال المنهج العقلي لتقرير الامور الشرعية بالدراسة المباشرة « للأصول » (القرآن والحديث) — محل المنهج المتبع آنذاك في الشمال الافريقي والاندلس وهو دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب مالك .

وابن تومرت يولي من الاهمية لعلم الحقائق الدينية بحيث يكرس فصولا طويلة للمنهج الذي ينبغي اتباعه لتحصيلها ، كما يظهر في مؤلفاته المجموعة في

« أعز ما يطلب » (خصوصاً الـ ٦٢ صفحة الاولى) .

وخلاصة رأيه ان تحصيل الفقه يتم بخمس طرق : ١ – الحديث المرفوع الى النبي ؛ ٢ – معرفة السند ؛ ٣ – معرفة نص الحديث ؛ ٤ – تمييز الصحيح من السقيم في هذا النص ؛ ٥ – معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .

وفيما يتعلق بالطرق الاربع الاولى ، لا يختلف نهج ابن تومرت عن المنهج الذي اتبعه كبار المجتهدين وهم أئمة المذاهب الفقهية . أما التفسير المجازي فهو منهج العقليين . وابن تومرت ، شأنه شأن العقليين ، ينكر إغلاق باب الاجتهاد المستند الى « الاصول » بعد مؤسسي المذاهب ، وأنه لم يبق غير تقليدهم في الطرق التي رسموها وفي التطبيقات الشرعية التي تناقلتها المذاهب في الفروع .

كذلك يرفض رفضاً باتاً ، في تقرير التشريع ، « الظنّ » ، أي الرأي الشخصي الذاتي . اذ يرى ابن تومرت ان « الظن » لا يفيد في علم الدين ، فهو لا يغني عن الحق شيئاً – ولهذا فمن الخطأ استعماله – (« أعز ما يطلب » ص ٣) وهو أيضاً ، مع الجهل والشك مصدر للخطأ . ولهذا فهو ينافي العلم (ص ٥ وخصوصاً ص ١٢ وما يتلوها) .

ويعود في مواضع كثيرة (« أعز ما يطلب .. » ص ٥ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٢٢٧ ، الخ) الى توكيد هذا القول وهو أن استخدام دراسة كتب الفروع – وفقاً لاصول مؤسسي المذاهب – لتقرير التشريع الديني ، يفضي الى أخطاء ومحاولات ، إذ ينتهي المرء الى تناقض : هل يمكن الحكم الشرعي ان يناقض « أصلا » ؟ هل يمكن « الاصل » ان يناقض الفرع ؟ ان التشريع لا يمكن ان يتقرر دون مبدأ وأصل ، ولا يمكن ان يثبت بالضد ، ولا يتعارض مع المبدأ الاصلي ، الذي هو « الاصل » .

والظن هو الذي يؤدي الى مثل هذه النتائج المحزنة ، اذا ما اتُّبع .

يقول جولدتسيهر : « ان العنصر الجوهري في مذهبه المتعلق بأسس الفقه يمكن ان يتلخص في هذه القاعدة : « العقل ليس لـه في الشرع مدخل » ، أي أنه لا مجـــال للبرهان العقلي في قوانين الدين . والاصول الموضوعية ، المادية ، للشرع هي التي ينبغي ان تتخذ أساساً للتشريع – أي القرآن والحديث الصحيح وإجماع الامة ، المؤسس على النقل المتواتر . وبهذا يستبعد نهائياً العنصر الذاتي ، الشخصي ، وما يسميه باسم «الظن» أي الفرض أو الرأي ، ونضيف نحن قائلين ان الظن اتخذ – على شكل اجماع الامة – مكانته الواجبة بين الاصول المنظمة للقانون ، منذ ابتداء التفكير الفقهي في الإسلام » . (مقدمة نشرة لوسياني « لاعز ما يطلب » ، ص ٤٤) .

ومذهبه في الفقه ، من أجل وضع التشريع ، يقوم اذن على دراسة الحديث وهو يضع في مكان الشرف الحديث بوصفه أصلا للشرع ، خصوصاً الاحاديث التي رواها أهل المدينة ، وسُنن أهـل المدينة التي تعكس ، كما يقول ، روح النبي والصحابة .

وبالجملة ، فإن هـــذا المنهج لم يكن يختلف كثيراً عن المنهج الذي اتبعه الامام مالك ، مؤسس المذهب المالكي . فإن الإمام مالكاً تمسك بـ «الاصول» (الكتاب والحديث) وخصوصاً بالحديث ، وعلى وجه أخص بالاحاديث التي رواها أهل المدينة . واذا كان قد استعمل « الرأي » او « الظن » – على نحوٍ محدودٍ جداً مع ذلك – فقد أسف على ذلك فيما بعد ، كما لاحظنا من قبل .

ولهذا فإن ابن تومرت ، كما يدل على ذلك مؤلفاته المجموعة في « أعز ما يطلب » وكما يلاحظ جولدتسيهر (ص ٥٠ من الكتاب المذكور) « يرجع الى كتاب « الموطأ » لمالك بوصفه نصاً شرعياً أساسياً » ، الى جانب مجموعـات الحديث الكبرى .

وإذن في ميدان الفقه لم يتخذ المهدي موقفاً عدائياً خاصاً ضد مؤسس المذهب المالكي ، ولا ضد مؤسسي مذاهب الفقـه . لكنه تميز منهم خصوصاً

باستبعاده للرأي والظن ، وكذلك بالتفسير المجازي بدلاً من التفسير الحرفي « للأصول » .

لكن الامر الذي لم يستطع ابن تومرت ـ شأنه شأن العقليين ـ ان يقرّه هو عمي الفقهاء ـ في عصره ـ أتباع المذاهب الذين اقتصروا على متابعة كتب الفروع ، دون الرجوع أبداً الى « الاصول » (القرآن ، الحديث) لتحديد الحكم الشرعي في الامور التي تعرض .

ولقد استقر هذا التقليد منذ زمن بعيد . فلما انتصر المذهب المالكي ، في عهد الامويين في قرطبة ، في المغرب الإسلامي ، أدى تعَلـُّقُ الفقهاء بكتب أصحاب مذهب مالك الى اطراح دراسة الحديث . وهذه الواقعة يوضحهامثل نموذجي أورده جولدتسيهر (في الموضع المذكور » ص ٢٥) وهو مثل قاضي قرطبة أصبغ بن خليل ، تلميذ سحنون الذي اطرح الحديث وكان يقول : «لأنْ يكون في تابوتي رأس خنزير أحبُّ إليَّ مِن ان يكون فيه مُسند ابن أبي شيبة » (ابن الفرضى ، نشرة كوديرا ، تحت رقم ٢٤٥) .

ومثل هذا التصور للفقه قد رسخ في الاسلام في المغرب الى حد انه كان موقف الحكام وموقف فقهاء عصر المرابطين معاً ، والمراكشي ، احد مؤرخي دولة المرابطين ، يقول بمناسبة الطريقة التي بها حكم السلطان المرابطي عَلِي ابن يوسف بن تاشفين بلاد المغرب والاندلس ـ وكان يقرّب الفقهاء : « بلغ الفقهاء في ايامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الاول من فتح الاندلس . ولم يزل الفقهاء على ذلك ، وامور المسلمين راجعة اليهم ، واحكامهم ـ صغيرها وكبيرها ـ موقوفة عليهم طول مدته . فعظم أمر الفقهاء ... وانصرفت وجوه الناس اليهم ، فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم» («المعجب» لعبد الواحد المراكشي ، نشرة دوزي ، ليدن سنة ١٨٨١ ص ١٢٢ ـ ١٢٣، ترجمة فانيان ص ١٤٧ ، وراجع أيضاً ما كتبناه من قبل) .

وفضلاً عن ذلك، فإن المكانة الممتازة التي حظي بها الفقهاء وما تنعموا به

من أموال ومكاسب فاضحة ، أسخطت كثيراً من الناس . وهذا ما عبر عنه أحد الشعراء في ذلك العصر بأبيات سخر فيهـــا من هؤلاء المرشدين الروحيين ! قال :

أهلَ الرِّياء ! لبِسْتموا ناموسكم   كالذئب أدلج في الظلام العـــاتم
فملكتموا الدنيا بمذهب مالكٍ   وَقسمتموا الاموالَ بابن القاسم
وركبتموا شُهب الدوابّ باشهبٍ   وبأصبغٍ صبغتْ لكم في العالم

(المراكشي في الموضع نفسه ، الترجمة ص ١٤٧) .

ومهدي الموحدين لم يثر فقط على هذه المكاسب الفاحشة والاخلاق المنحلة التي اتصف بها الفقهاء والاعيان ، بل ثار أيضاً ، بوصفه مصلحاً للاخلاق ، على الطريقة التي تصوروا بها الدين والشريعة على مذهب مالك ، وفرض على رجال الدين والفقهاء إصلاحاً جذرياً للعقائد والعادات الجارية،وذلك بتطبيق منهج للعمل مزدوج ، بيّنا هنا عناصره الرئيسية .

والثورة الدينية – الفقهية التي أشعلها المهدي – تصحبها حرب دامية ضد السلطة القائمة ، بوصفها مسؤولة عن ذلك – تابعها خلفاؤه ، خلفاء دولـــة الموحدين .وأولهم عبد المؤمن (من ١١٢٨ الى ١١٥٣) وهو الذي قام بالغزو الحربي لدولة المرابطين ، بل وتجاوز حدودها كثيراً ، سواء في اسبانيا وفي الشمال الافريقي . وأبناؤه الاول وخلفاؤه ثبتوا دعائم غزواته .

لكن فقط في عهد الخليفة الثالث،أبي يوسف يعقوب (١١٨٤ – ١١٩٨ م) تم نهائياً فرض مذهب الموحدين في العقيدة والشريعة على كل امبرطورية الموحدين ، بحسب ما يقوله عبد الواحد المراكشي (في « المعجب » ص ٢٠١ وما يتلوها ، ص ٢٤١ من الترجمة الفرنسية وما يتلوها) . قال عبد الواحد : « وفي أيامه انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء ، وأمر باحراق كتب المذهب بعد ان يُجرد ما فيها من حيث رسول الله ﷺ ! – والقرآن . ففُعل ذلك

فأحرق منها جملةً في سائر البلاد ، كمدوّنة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن ابي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة بن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها ».

وقيل ان هذا السلطان كلف لجنة من المحدثين بتأليف رسالة في الصلاة ، تستند الى الاحاديث ، وفرض على الناس جميعاً حفظها عن ظهر قلب .
« وكان قصده في الجملة .. محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة . وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجدّه، الا انهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا ... فظهر في أيام يعقوب هذا ماخفى في أيام أبيه وجده. ونال عنده طلبة العلم - أعني علم الحديث ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده . وانتهى أمره معهم الى ان قال يوماً بحضرة كافة الموحدين يُسْمِعهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم : يا معشر الموحدين ! أنتم قبائل ! فمن نابه منكم أمرٌ فزع الى قبيلته ؛ وهؤلاء - يعني الطلبة - لا قبيل لهم إلا أنا . فمها نابهم أمرٌ فأنا ملجأهم وإليَّ ينتسبون . فعظم من ذلك اليوم أمرهم ، وبالغ الموحدون في برّهم إكرامهم » .

د - نهاية اصلاح الموحدين والعودة الى مذهب مالك

كانت دولة الموحدين آنذاك في أوج قوتها ، إذ كانت تشمل - وهو ما لم يتهيأ لدولة اسلامية من قبل - كل المغرب من خليج سِرْت الى المحيط الأطلسي ، ومن البحر الأبيض المتوسط الى الصحراء الكبرى ، وكذلك كل ما كانت تحتله الخلافة الأموية في الأندلس في عز مجدها .

لكن ساعة الاضمحلال آتية قريباً . وبدأ ضعف دولة الموحدين يتجلى ابان حكم الخليفة الرابع ، محمد الناصر (١١٩٨ - ١٢١٣ م) بعد الهزيمة التي أوقعها به نصارى أسبانيا في معركة حصن العقاب Las Navas de Tolosa في سنة ٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م .

وخلفاء الناصر (المتوفي سنة ٦١٠ هـ = ١٢١٣ / ١٤ م) لم يكونوا قادرين على تأمين سلطة الدولة في هذه الإمبراطورية الشاسعة . وبينما نصارى أسبانيا كانوا يضعفون هناك سلطان الموحدين ، كان في الطرف الآخر من الامبراطورية ، في أفريقية ، القتال الحامي الذي خاضه بنو غانية ، منذ نزولهم في بجاية سنة ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م ، وهم آخر ممثلي المرابطين ، حتى سنة ٦٣٣ / ١٢٣٥ م ، هذا القتال الذي زاد الأحوال سوءاً . فانفجرت الاضطرابات والثورات ؛ وظهر المطالبون بالعرش ، سواء من بين أحفاد عبد المؤمن ومن بين من ليسوا من أهل بيته .

والضربة القاضية ، التي لم تنهض منها دولة الموحدين ، هي تلك التي أنزلها بها الإصلاح السياسي الديني الذي قام به الخليفة الثامن في الدولة ، ادريس المأمون (الذي حكم من سنة ٦٢٤ هـ = ١٢٢٧ م الى ٦٢٩ هـ أو ٦٣٠ هـ = ١٢٣٢ م) . وقد لخصنا هذه الأحداث من قبل في مكان آخر [١] على النحو التالي : لما توفى العادل في سبتمبر سنة ١٢٢٧ (وهو الخليفة السابع) ،مخنوقاً في قصره في مراكش، وبويع بعده يحيى بن الناصر في العاصمة ، أعلن أدريس المأمون — أخو العادل ووالي أشبيلية — نفسه خليفة في هذه المدينة وانتقل الى مراكش . وكان أدريس قد تحالف مع النصارى ، بل وضم الى جيشه فرقة من الفرسان النصارى (سنة ١٢٢٨ م) فلما انتشر هذا الخبر ، انتقض الناس على سلطة مثل هذا الخليفة ، في الولايات البعيدة عن العاصمة . ولا شيء وقف المأمون، فاستمر في خطته وقام يعارض مذهب الموحدين صراحة وأنكر المهدي نفسه . وأمر في جميع بلاده ان يمسح اسم المهدي من النقود ، ولا يذكر في خطبة الجمعة ، كما يقول ابن خلدون . وصاحب « القرطاس » يعطينا تفاصيل أوسع . يقول : « ودخل المأمون مدينة مراكش فبايعه الموحدون كافةً . فصعد المنبر بجامع المنصور وخطب الناس ، ولعن المهدي،

(١) الفرد بل : «اسهام في دراسةدراما الموحدين» مقال في Hespéris سنة ١٩٣٣ ص٤٣ .

وقال : « أيها الناس ! لا تدعوه بالمهدي المعصوم ، وادعوه بالغوي المذموم ! فانه لا معصوم الا الأنبياء، ولا مهدي الا عيسى. وإنا قد نبذنا أمره الخسيس». فلما أتى على آخر خطبته قال : « يا معشر الموحدين ! لا تظنوا أني ادريس الذي تدرس دولتكم على يديه . كلا ! انه سيأتي بعدُ ان شاء الله تعالى . » ثم نزل فكتب الى جميع بلاده بتغيير سير المهدي وما كان ابتدعه للموحدين وجرى عليه عملهم وسير ملوكهم . وأمر بإسقاط اسم المهدي من الخطبة وازالته عن الدنانير والدراهم ، ودوّروا الدراهم المركّنة التي ضربها المهدي ، وقال : « كل ما فعله المهدي وتابعه عليه أسلافنا فهو بدعة ، ولا سبيل لابقاء البِدع » (« القرطاس » ص ١٧٩ ، طبع حجر بدون تاريخ في فاس) . وكان ذلك في يوم السبت ٢٥ ربيع الأول سنة ٦٢٧هـ (١٢ فبراير سنة ١٢٣٠م).

« ولا شك في ان ما يقوله هنا صاحب « القرطاس » فيه جانب كبير من المبالغة . اذ لا يتصور من سلطان مسلم ، في بدء حكم صعب وفي وسط قبائل الموحدين ، ان يستعمل مثل هذه اللهجة الخشنة المنافية للمشاعر الدينية عند الجمهور » .

والأمر الذي لا شك فيه ويشهد عليه كل مؤرخي ذلك العصر وكذلك النقود الباقية لديناهو ان الخليفة المأمون تحالف مع النصارى واطرّح السلطة الروحية للمهدي ابن تومرت ، كما اطرح ايضاً الإصلاح الذي دعا اليه المهدي وفرضه خلفاؤه .

وخلفه على العرش في مراكش ابنه الرشيد ، وكانت سنه ١٤ سنة وأمه كانت من سبي النصارى ، وهي التي سهّلت توليته بفضل تأييد ثلاثة من أكبر زعماء الموحدين العسكريين ومنهم زعيم الفرقة المسيحية ...

كان ذلك في سنة ٦٣٠ هـ (١٢٣٢ م) ويبدو ان الخليفة الشاب كان مستعداً لاتباع السياسة الدينية والسياسية التي فرضها أبوه الذي سبقه في تولي الخلافة . لكنه لم يستطع ان يسير على هذه السياسة طويلا ، لانه كان في

حاجة الى تأييد قوى من جانب زعماء الموحدين ، في كفاحه ضد المطالب بالعرش ، ابن الناصر . ولهـذا نميل الى تصديق رواية ابن خلدون (« تاريخ البربر » ، نشرة دي سلان ، حـ١ ص ٣٤٥ ، الترجمة الفرنسية حـ٢ ص ٢٣٩) حين يقول انه في سنة ٦٣١ هـ (١٢٣٣م) تلقى الرشيد تأييد الزعماء الموحدين بشرط ان يتعهد بإعادة سنن المهدي ، وقد نفذ الرشيد هذا الشرط بحذافيره .

ومن المفهوم ان بربر الأطلس الأعلى ، خصوصاً زعماء القبائل الذين انحدروا من المؤيدين الاوائل للدولة الوليدة ، قد حرصوا ـ بعد وفاة المهدي بقرن من الزمان ـ على الحفاظ على المذهب والنظم التي أوجدها المهدي والتي من أجلها جاهد آباؤهم وانتصروا . فهل كانت تلك أيضا مشاعر كل الرعايا في دولة الموحدين المترامية الاطراف ؟ والاحداث التي جرت منذ تولية المأمون واستحالت في أيام خلفائه ، تدل تماماً على ان المبادىء الكبرى السياسية الدينية ، وهي أسس دولة الموحدين ، كانت قد أهملت ونبذت في كل مكان تقريباً .

اذ نجد أولا سلسلة من السادة الاندلسيين والمغاربة يقتطعون لانفسهم امارات مستقلة عن سلطان الموحدين مع اعلان الولاء للخلفاء العباسيين . فمثلاً محمد بن يوسف بن هود أعلن نفسه اميراً في مرسيه سنة ٦٢٥ هـ(١٢٢٨) وأسس مملكة وأسرة مالكة صغيرة؛ وأحمد بن محمد الباجي (المعتضد بالله) استقل بإمارة اشبيلية من سنة ٦٢٩ هـ (١٢٣١) الى سنة ٦٣١ هـ(١٢٣٤) ؛ والموفق النيشتي، والى سبته من سنة ٦٣٠ هـ الى ٦٣٥ هـ (١٢٣٢ - ١٢٣٧م) وابن محفوظ في ولاية الغرب بشبه جزيرة ايبريا ، وبنو نصر ملوك غرناطة - فهؤلاء جميعاً ، في هـذا العصر ، اطرحوا سلطان الموحدين وخطبوا للخليفة العباسي ببغداد ، كما تدل على ذلك خصوصاً نقودهم .

وهذه الخطبة للخليفة ونقش اسمه على السكة يتضمنان من جانب أمراء

المغرب والاندلس أو « أمراء المسلمين » الاعتراف بالمذهب الـديني والفقهي الذي تتبعه خلافة المشرق ونبذ مذهب المهدي ابن تومرت . وكان معنى ذلك العودة الى السُّنن القديمـــة التي كان يمثلها في بلاد المغرب « امارة المسلمين » المرابطية ، اعني الى مذهب مالك .

وهكذا كانمسلك الخليفة المأمون (أبي العلاء ادريس بن يعقوب المنصور) — بنبذه اصلاح مهدي الموحدين ، في وقت عجز السلطة المركزية للدولة ، — ذريعة لاضطراب عام حاسم في الامبراطورية وللعودة الى مذهب مالك .

وعاد المغرب الى الفوضى ، وانقسمت بلاده (من سنة ١٢٢٨ م بدايـة الحفصيين ، حتى سنة ١٢٦٩ سنة استيــلاء بني مرين على مراكش) الى ثلاثة ممالك مستقلة بعضها عن بعض ، عواصمها هي : تونس ، وتلمسان ، وفاس . والفصلان الاولان من الكتاب الثالث سيخصصان لاحوال الإسلام في المغرب في هذه الممالك الثلاث من القرن الثـالث عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي .



وهناك أسباب عديدة يمكن ان تفسّر اطراح المغرب والاندلس للاصلاح الذي دعا اليه الموحدون، اطراحاً لم يتم دفعة واحدة مع ذلك بالنسبة الى كل أراضي دولة الموحدين .

ومن المؤكد ان موقف الخليفة المأمون الموحد ، هـــذا الموقف المعادي للمهدي ولافكاره الدينية ، لم يكن بالنسبة الى كثير من الامراء الثائرين على سلطانـه غير مُتكأة ليقتطعوا لانفسهم امارات مستقلة في ايام ضعف حكومة مراكش . ومع ذلك ، ففي مثل حركات التمرد هذه ، لا يمكننـا ان ننسى ان هؤلاء الملوك الصغار المسلمين بأعترافهم بالولاء للخليفة العباسي ، كما فعـل

المرابطون قبلهم ، فانهم قد أطرحوا المبادىء الدينية التي كانت الاساس وسر وجود امبراطورية الموحدين .

واكثر من هـذا ، هم لم يجهلوا انهم بعودتهم الى مذهب مـالك قد أرضوا الشعور العميق في الجماهير التي أيدتهم وكانوا لهم رعايا . وحالة الامير —الذي لم يبق طويلا — امير أشبيلية أحمـد الباجي توضح لنا جيداً مدلول الرأي الديني لشعب هذه المدينة المهمة من مدن الاسلام ، في ذلك العصر (١٢٣١ — ١٢٣٤ م) . انحدر احمد الباجي من أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ، الفقيه المالكي المشهور ، الذي عاصر يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين . فهذه الاصول المالكية الشهيرة ، وكذلك تقواه وزهده جلب اليه تقدير مواطنيه في أشبيلية ، فألزموه بقبول ان يكون امـيراً مستقلا عليهم ، ضد حكومة الموحدين .

صحيح انه في بداية دولة الموحدين ، ابان حكم الخلفاء الثلاثة الاول وكانوا اقوياء مستبدين بالسلطة ، اضطر جميع الرعـايا الى الخضوع لإرادة السلطان والاحوال الجديدة للعقيدة والشريعة.فاتبع العلماء والعامة — طوعاً او كرها— السُّبل الدينية الفقهية التي رسمها المهدي . ولكن اذا كان بعض المتعلمين قابلين لفهم دقائق « توحيد » ابن تومرت ، فإن الكثيرين كانوا عن ذلك عاجزين؛ وبالاحرى والاولى كانت العـامة عاجزة . والبربر ، وهم شديدو التمسك بفروض الدين ، سعوا دائماً لادائها على خير وجه يقدرون عليه ؛ لكن علماء الدين والفقه فيهم، وهم مولعون بالجدل — عن تقوى — في الجزئيات والفروع لم تظهر بينهم عقول كبيرة قادرة على السمو فوق التصورات المجردة الـدقيقة . اما ابن تومرت فقد فرض ، على الخـ ص ّ والعوام على السواء ، عقائد التوحيد المطلق ، ومناهج التأويـل الذي يتعارض مع التفسير الحرفي والتقليدي في امور التوحيد ، وضروة استخدام المنطق والبرهـان مما يؤدي في نظر بعض المؤمنين المتقين الى الكفر ، كل هذا دون ان يهتم هـل هذا مما يتجاوز او لا يتجاوز مدارك هؤلاء الخواص ، ناهيك بالعوام !

ومن أفضال جولدتسيهر أنه كشف عن طريقة مهدي الموحدين هذه التي تختلف عن طريقة الغزالي . قال جولدتسيهر (« أعز مـا يطلب » المقدمة الفرنسية ص ٨٢) : « لو كان الغزالي قد عـاش ليتابع سيرة ابن تومرت ولو كان قد سُئِل رأيـه في فتوى ، وهو الذي رأى في الدين أنـه نتاج التجربة الباطنة للنفوس ، وتجلي الحياة الوجدانية للأرواح ، ولم يحفل إلا بهذا الجانب الباطني ، لكان قـد أصدر فتوى عنيفة ضد دعوة تلميذه المزعوم . فالغزالي كان أقل الناس رضا عن استخدام التأويل المعتسف بين الصفوف الدنيا لشعب غليظ ساذج . وهو في مواضع كثيرة من كتابـه « إحياء علوم الدين » يهتم بإبراز الضرر الذي تتعرض له العـامة من إعطاء قوت روحي لها غير ملائم لمداركهـا . وكان يرى ترك العامة تتبع مذهب السلف الساذج البسيط وتعد لا مادية الله بديهية من البديهيات ، وكان ينصح بعدم التشويش على طمأنينتها السعيدة بإيمانها عن طريق عرض النظريات المضادة لهذا الإيمان ، والإلقاء بها في مجادلات عنيفة وجدل عقيم . والأدلة الواردة في القرآن نفسه تكفي تماماً لجعل إدراك وجود الله وتوحيده في متناول جميع الناس ..

« والنتيجة الوحيدة التي يمكن الحصول عليها من ادخال تأويلات الظاهر بين العامة ، هي انتزاعها بعنف من مستواها العقلي ، دون الارتفاع بهـا الى المستوى الأعلى الذي للخواص؛ وهذا يؤدي الى تثبيط كامل للنفوس .وينبغي أن نشرح للعوام فروض الدين وقواعد السلوك ، ونجعلهم يتشوقون الى الجنة ويفزعون من النار ؛ لكن ينبغي على الأخص ألا ندخل في نفوسهم تفسيرات جدلية تثير الشك في نفوسهم » .

كذلك اختلف مذهب مهدي الموحدين عن مذهب الغزالي في نقطة اخرى بالغة الأهمية ؛ وتلك هي ان الغزالي — مع ذمـه للتصوف الشامل المفضي الى وحدة الوجود — أراد ان يدخل في الـدين ، مع الطهارة الخلقية ، علاقة الحب بين الله والمخلوق .

أما العقيدة المجردة ، التي فرضها ابن تومرت على الجميع ، ومفادها أن الخالق مباين كل المباينة لمخلوقاته ؛ يؤثر فيهم بقدر سابق ، – فلم تكن تسمح بوجود أية علاقة ، ولا أية وسيلة للتقرب ، ولا أي طريق للحب ، بين العبد وربه .

ومثل هذا التصور للألوهية لم يكن ممكناً ان يفهمه البربر . فهؤلاء كشفوا دائماً عن حاجتهم الى ألوهية أقل تجريداً ، او على الأقل أكثر تعاطفاً معهم ، وأقرب الى قبول الشفاعة ، وأسخى في نعمها وأفضالها ، وبالجملة اقرب الى نفوسهم .

ألم يحدث ، في وقت كانت فيه قوة حكومة الموحدين في أوجها ، وذلك في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) – ان شهد المغرب بزوغ حركة صوفية مهمة وازدهار عدد كبير من أكابر الصوفية ؟ لقد عاش أبو مدين شعيب (سيدي بومدين) وسط توقير شعب بجاية خصوصاً ، وكان يُعلّم في هذه المدينة عند نهاية القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ، في زمان كبار الخلفاء الموحدين . ومن بجاية انتقل بدعوة من بلاط الموحدين الى مراكش . ونحن نعلم ان المنية وافته في الطريق ، بالقرب من تلمسان حيث دُفن ، ومن ذلك الحين صار ضريحه محوطاً بالتوقير المتزايد باستمرار .

ومن هنا نرى كيف كان إصلاح ابن تومرت غير متلائم كثيراً مع المدارك العقلية والمشاعر الذاتية والاماني الدينية للشعوب الاسلامية في المغرب البربري العربي .

ومع ذلك فان هذا الإصلاح ، مهما يكن من عدم توافقه مع مدارك البربر وأذواقهم ، كان تكأة وسبباً لانتصار الموحدين على المرابطين بقوة السلاح . وطالما كانت ارادة الخلفاء الموحدين الاوائل ان يفرضوا هذا المذهب الديني الفقهي في دولتهم مستندة الى القوة الحربية الهائلة التي للحكومة ، فقد أمكن

تطبيق هذا الإصلاح رسمياً في شتى أنحاء الامبراطورية المترامية الأطراف ، واستطاعت السلطة المركزية ان تحطم كل المقاومات التي وقفت في سبيل ذلك التطبيق . لكن ارادة الخلفاء ، وكذلك قوة الدولة ، لم تستمرا غير مدة ، أقل من قرن ، أي فترة قليلة غير كافية لجعل الاصلاح يغرس جذوره في الضمير الشعبي ، اذا سلمنا بأن ذلك كان ممكناً ، وهو أمر قليل الاحتمال . وخلال هذه الفترة ، القصيرة جداً ، لقوة الحكومة ، لم يكن المذهب المالكي والعقائد التقليدية قد تزعزعت الا قليلا في قلوب المسلمين بهذه التصورات الجديدة التي لم تكن تتلاءم ومداركهم وميولهم .

وحين حدث الانحلال الحربي والسياسي ، ابتداء من النصف الاول من القرن الثالث عشر الميلادي ، لم يعد مَن خلفوا كبار خلفاء مراكش يثيرون الخوف ولا الثقة في نفوس رعاياهم . لقد أهمل هؤلاء الحكام أمور الدولة وعكفوا على اللذات والشراب كما قال صاحب «للقرطاس» (ص ٢٠٥ ، طبع فاس سنة ١٣٠٣) فلم يعودوا في نظر المؤمنين يستحقون غير الازدراء .

ومنذ ذلك الحين صارت أيام دولة الموحدين معدودة ، وكذلك أيام الإصلاح العقيدي الفقهي للإسلام ، كما شاؤه ابن تومرت وخلفاؤه الاول .

وفي ظل حكومات جديدة اسلامية ، عاد المغرب – وكذلك الاندلس – الى الإسلام التقليدي ، على مذهب مالك ، وسيظل عليه منذ ذلك الحين حتى اليوم .

وسنتولى الفحص عن ذلك ، من الناحية السياسية الدينية ، في الممالك الثلاث المستقلة في تونس ، وفي تلمسان ، وفي فاس ، وكلها ممالك بربرية مسلمة ، استمرت من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي .

ولم تكن هذه هي المرة الاولى – منذ مجيء الإسلام – التي انقسم فيها المغرب – كما لا يزال منقسماً حتى اليوم – الى ثلاثة أجزاء ، من الشرق الى

الغرب » ، وتحكمه ثلاث حكومات مختلفة . فقد كان هـذا التقسيم الثلاثي قائماً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فكانت أفريقية (تونس) تحكمها الاغالبـــة ، وحاضرتها القيروان ، وكان المغرب الاوسط تحت حكم الرستميين وعاصمتهم تاهرت ، وكان المغرب الاقصى تحت حـــكم الادارسة وحاضرتهم فاس .

الـكتاب الثالث

المغرب والاسلام

من القرن الثالث عشر الميلادي حتى اليوم

الفصل الاول

الممالك البربرية الثلاثة

من القرن الثالث عشر الى السادس عشر

بنو حفص ، بنو عبد الواد ، بنو مرين

المراجع

★

الى جانب الكتب الكبرى في تاريخ المغرب والاندلس المذكورة فيما سبق ، يراجع :

كتب عربية :

أ — من بين كتب التاريخ :

مجهول المؤلف : «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية » . تحقيق محمد بن ابي شنب ، الجزائر ، سنة ١٩٢١

ابن الاحمر : « روضة النسرين في دولة بني مرين » ، تحقيق وترجمة ع . بو علي وجورج مرسيه ، باريس سنة ١٩١٧ .

الافراني : « نزهة الهادي بأخبار ملوك القرن الحادى » ، تحقيق وترجمة أ و. هودا .

اكنسوس : «الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السلجماسي» في جزئين ، طبع فاس ، سنة ١٣٣٦ .

(محمد) الباجي : « الخلاصة النقية في امراء أفريقية » ، طبع تونس ، سنة ١٣٢٣ .

التنسي : « نظم الدرر والعقيان في بيان شرف بني زيان »، ترجم بعضه بارجس في *Hist. des B. Zeiyan* ، باريس سنة ١٨٥٢ .

حسن عبد الوهاب : « خلاصة تاريخ تونس » ، ط ٢ ، تونس سنة ١٣٤٤

ابن الخطيب : «الإحاطة في تاريخ غرناطة»، طبعة غير كاملة ، في مجلدين القاهرة سنة ١٣١٩ .

ابن الخطيب : رقم الحُلل في نظم الدول » ، طبع تونس سنة ١٣١٦ . وربما كان هذا الكتاب منسوباً الى ابن الخطيب خطأ (راجع ليفي بروفنسال « مؤرخو الشرفاء » ، ص ٣٨٥ ، تعليق ٤) .

ابن خلدون: كتاب «العبر»؛ وقد ترجم القسم الخاص ببني نصر في غرناطة جودفروا ديمومبين Histoire des B. l'Ahmor Rois de Grenade في المجلة الآسيوية .J.A سنة ١٨٩٨ .

يحيى بن خلدون: «بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبدالواد»، تحقيق وترجمة ألفرد بل بعنوان *Histoire des Rois de Tlemcen*, 2 vols. Alger, 1903-1913

ابن أبي زرع : « روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس » .

الزركشي : « تاريخ الدولتين : الموحدية والحفصية » ، طبع تونس

سنة ١٢٨٩ ؛ ترجمة فانيان ، قسنطينة ، سنة ١٨٩٥ .

الزياني : « الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب » ، تحقيق وترجمة هودا Houdas للجزء الخاص بالمغرب ، باريس ، سنة ١٨٨٦ .

السلاوي (أحمد) : « الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى » ، طبعة القاهرة في ٤ مجلدات سنة ١٣١٢ ؛ وترجم E. Emery الجزء الرابع بعنوان:

***Chronique de la dynastie 'alaouie au Maroc (Arch. mar.*, t. IX et X, Paris, 1906-7) ; trad. des autres tomes par: Graulle *(Arch. mar.*, t. XXX, 1923) ; A. Graulle et G. S. Colin (Arch. mar., t. XXXI, 1925) ; Ismaïl Hamet *(Arch. mar.*, t. XXXII, 1927 ; t. XXXIII, 1934)**

ابن غازي : « الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون » ، ترجم بعضه أو. هودا ، O. Hondas ، باريس سنة ١٨٨٥ في « المجلة الآسيوية J.A.

ابن قنفذ [١] (أحمد) : « الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية » ، حققه وترجم بعض قطع منه شربونو ، باريس ، « المجلة الآسيوية » ، سنة ١٨٤٨ — ١٨٥٢ .

القلقشندي : « صبح الأعشي في صناعة الإنشا » ، القاهرة سنة ١٣٣١ — ١٣٣٨ = ١٩١٣ — ١٩٢٠ .

القيرواني (ابن أبي دينار) : المؤنس في أخبار إفريقية وتونس » ، طبع تونس ، سنة ١٢٨٠ ؛ ترجمة .Pélissier et Rémusat باريس سنة ١٨٤٥ .

ابن مرزوق : « المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن » ، حقق وترجم بعضه ليفي بروفنصال ، باريس ، سنة ١٩٢٥ (في مجلة (Hespéris

---

(١) [نشره حديثاً محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي ، الطبعة الاولى ، تونس سنة ١٩٦٨ في ٥٣٦ ص - المترجم] .

المقري (أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب » ، ٤ أجزاء ، بولاق ، سنة ١٢٧٩ ؛ القاهرة ، سنة ١٣٠٢ ؛ وحقق بعض أجزاء منه دوزي ، الخ ، ليدن سنة ١٨٥٦ — سنة ١٨٦١ .

ب — كتب الرحلات :

موسى بن زيان : «واسطة السلوك في سياسة الملوك» ، تونس سنة ١٢٧٩ وترجمه الى الأسبانية Mariano Gaspar ، سرقسطة ، سنة ١٨٩٩ .

البتانوني : « الرحلة الحجازية » ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ/ سنة ١٩١٠ م.

» : « رحلة الأندلس » ، القاهرة ، سنة ١٣٢٧ .

ابن بطوطه : رحلة ابن بطوطة ، تحقيق وترجمة Defremery et Sanguinetti ، ٤ مجلدات ، باريس سنة ١٨٥٣ — ١٨٥٩ ؛ ط ٣ ، سنة ١٨٩٣ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٢ .

التجاني : « رحلة » التجـــاني ، طبع تونس سنة ١٣٤٥ وتحقيق وليم مرسيه ؛ وترجم بعضها روسو Rousseau ، باريس سنة ١٨٥٢ في J. A.; ، وحقق ألفرد بل بعض نصوصها وترجمها في كتابه *Les B. Ghânya* .

ابن جبير : « رحلة » ابن جبير ، تحقيق دي خويه ، ليدن سنة ١٩٠٧ ترجمة C. Schiaparelli روما ، سنة ١٩٠٦ .

العبدري : «رحلة» العبدري ، ترجم بعض فصولها شربونو Cherbonneau في J. A. سنة ١٨٥٤ ، باريس .

العياشي : « رحلة » العياشي ، طبع فـاس ، في جزئين ، سنة ١٣١٦ ؛ ترجمة Berbrûgger باريس سنة ١٨٤٦ .

الناصري (مولاي أحمد) : «رحلة» الناصري ، طبع حجر بفاس، في مجلدين ، سنة ١٩٢٠ ؛ ترجمة Berbrügger، باريس ، سنة ١٨٤٦ .

الورداني : « الرحلة الأندلسية » ، في مجلة « الحاضرة » ، سنة ١٣٠٥ — ١٣٠٧ .

الورثلاني : « رحلة » الورثلاني ، تحقيق محمد بن أبي شنب ، الجزائر ، سنة ١٩٠٨ .

جـ — وراجع كذلك كتب الطبقات المذكورة في الفصل التالي .

كتب بغير العربية :

الى جانب المواد : بنو حفص ، بنو عبد الواد ، بنو مرين ، الخ، الخ في « دائرة المعارف الاسلامية » يراجع ايضاً :

Bargés (Abbé), *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom,* Paris, 1859.

Bargès (Abbé), *Complément à l'histoire des Beni Zeidan, rois de Tlemcen,* Paris, 1887.

H. Basset et Lévi-Provençal, *Chella, une nécropole mérinide,* Hespéris, 1922.

A. Bel, *Les premiers Emirs mérinides et l'Islam,* Paris, 1937. *(Mél. de Géogr. et d'Orientalisme pour E.-F. Gautier).*

A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès,* Paris, 1917 (J.A.).

Brosselard, *Mémoire épigraphique et historique sur les tombeaux des Beni Zeiyan,* Paris 1876 (J.A.).

De La Chapelle, *Esquisse d'une histoire du Sahara occidental,* Paris, 1930 *(Hesp.* XI).

A. Cour, *La dynastie marocaine des Beni Wattâs* (1450-1554), Constantine, 1920.

A. Cour, *Les derniers Mérinides,* Alger, 1905 (B S.G.A.).

E. Destaing, *Les Beni* Merin *et les Beni Wattâs,* 1928 *(Mém.* H. Basset, t. I).

F. Fagnan, *Le signe distinctif des Juifs du Maghreb,* Paris, 1894 *(R. Et. Juives)*.

P. Gove, *Histoire de son temps,* éd. lat. Paris, 1559.

Marmol. Carrajal *Historia del rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada,* 2 vol. Madrid 1797.

M.-J. Müller, *Beiträge zur Geschichte der westlichen 'Araber, Mûnchen,* 2 vol. 1866-78.

H. Perès, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930,* Paris, 1937.

Primaudaie (De la), *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique* 1506-1574, Alger, 1875.

D. Lopès, *Textos em Aljamia portugueza, documentis para a historia do dominio portuguès em Safim,* Lisbonne, 1897.

D. Lopès, *Historia de Arzila durante o dominio portuguès, (1471-1550, et 1577-1589),* Coïmbre, 1925.

R. Ricard, *Les Portugais et le Sahara atlantique au XVe s.,* Paris, 1930 *(Hesp.)*.

R. Ricard, *Les Portugais au Maroc (de 1495 à 1521),* extr. trad. de la *«Chronique du roi M. Manuel de Portugal», de Damiâo de Gois,* Rabat, 1937.

Salazar (Pedro de), *Hystoria de la guerra y preso de Africa : con la destruycion...* Napoli, 1552.

Simonet, *Description del reino de Granada bajo las Naseritas,* Madrid, 1861.

Simonet : Historia de los Mozarabes de Espana... (dans *Mem. Real Aca demia,* Madrid, 1897-1903).

١ ــ الحفصيون

كانت أفريقية (تونس) ، من بين ولايات الموحدين الكبرى في المغرب ، في القرن السادس الهجري أهمها وأصعبها في الحكم ، بسبب الاضطرابات التي كان يؤججها قبائل بنو هلال العربية وما وجده ابن غانية من عون لديهم ،

وكان ابن غانية آخر بطل للمقاومة المرابطية ضد الموحدين واشدهم ترويعاً .
ومن أجـــل هذا اختار محمد الناصر لحكم هذه المنطقة بإسم دولة الموحدين الشيخ أبـا محمد بن أبي حفص . وكان أبو محمد هـذا ابناً لشخصية من أعلى الموحدين الأوائل وأكبرهم مكانة ، هي شخصية الشيخ أبي حفص عمر، زعيم قبيلة هنتاته من بربر الأطلس الأعلى، وكان صاحباً مخلصاً وتلميذاً أميناً للمهدى محمد بن تومرت ، وكان شديـد الإخلاص للخليفة عبد المؤمن ولدعوة الموحدين .

كان أبو محمد بن أبي حفص قائداً جسوراً وزعيماً مبجّلا بين الموحدين،[1] فحكم أفريقية بحزم بالغ طوال أكثر من أربعين عامـاً ، حتى وفاته في سنة ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م . وتعاقب أبناؤه على ولايـــة افريقية بموافقة الخليفة وجمهور الموحدين .

وكان يحكم[2] أفريقية حين استولى المأمون على عرش الموحدين في الظروف التي ذكرناها — أحد أبناء أبي محمد ، وهو أبو زكريا يحيى . وعلى الرغم من ان الخليفة الجديد قد ثبت أبـا زكريا في ولايته ، وكانت حاضرتها تونس ، فانه انتهز فرصة الموقف الغريب الذي وقفه عبدالمؤمن تجاه مذهب الموحدين ونظم الدولة ، للإعداد للإستقلال . فاتخـذ الأجراء تلو الإجراء ، منذ سنة

---

(١) وسنرى كم سيتعب الخليفة الناصر في جعله ابا محمد يقبل هذه الحكومة وهذا لا يقبل ، وذلك في كتابنا « بنو غانيـة » (الملحق ص ٢٦٧ ومـا يتلوها) .

(٢) امتدت دولة الحفصيين من الجزائر العاصمة غربا الى عقبة برقـة التي تفصل طرابلس عن برقة : هذا حدها الشرقي الاقصى . وكان يحدها البحر مـن الشمال ومن الجنوب يحدهـا اقاصي بلاد الجريد (العمري : « التعريف » ، أورده فان برشم في كتابه المذكور في المراجع) ، وهذه هي آخـر الحدود في الشرق ، وفي الغرب ، راجـع نفس المؤلف « مسالك الابصار » ، ترجمة جودفروا ديمومبين ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

١٢٢٨ م (انظر مثلا ابن خلدون : « تاريخ البربر » جـ ١ ص ٣٨٦ ؛ الترجمة جـ٢ ص ٢٩٩ — ٣٠٠) ، من أجل اطراح الولاء للمأمون. وحمله ضعف خلفاء المأمون — مع أنهم عادوا الى مذهب الموحدين — على اعلان نفسه مستقلا عن السلطة المركزية في مراكش ؛ وتلقب بلقب «أمير» (سنة ٦٣٤ هـ /١٢٣٧م) وتجلى هذه الأجراء — كما هو العادة بإدخال اسمه في خطبة الجمعة (بدلاً من اسم الخليفة القائم بالخلافة) وبكتابة اسمه على السكة [١] .

ومن هنا عد أبو زكريا نفسه — وسيفعل ذلك أيضاً خلفاؤه — خلفاً شرعياً لعرش عبد المؤمن ، ومن ثم سينقش اسمه على السكة ويذكر في الخطبة (يُخطب بإسمه) . وازداد شهرة حتى غطت بعد قليل على سلاطين مراكش خلفاء عبد المؤمن . وأرغم الامير يغمراسن ، من بني عبد الواد ، على الإقرار بالولاء له ، بينما زعماء قبائل بني مرين — وكانوا آنذاك في نضال ضد خليفة الموحدين في مراكش — قدموا له فروض الولاء ، وكذلك حكام سبته وطنجة وسجلماسة . وكثير من الأمراء المستقلين في اسبانيا (الأندلس) نقلوا ولاءهم اليه ، بعد أن اعترفوا أولا بالولاء للخليفة العباسي ، لانهم رجّوا من هذا ان ينالوا تأييده المالي والعسكري ضد خطر النصارى المتزايد .

تلك أولية دولة بني حفص ، التي نسبت الى أبي حفص ، جد الولاة الحفصيين.

واعتُبر أبو زكريا متابعاً للخلفاء الموحدين الحقيقيين ، حتى ان هذا هو اللقب الذي نعته به [أبو عبدالله] ابن الأبّار ، وقد استنجد به لانقاذ بلنسية المهددة ، في هذا البيت [٢] :

---

(١) عن تحفظ ابي زكريا في اعلان لقبه الجديد : « الامير » في خطبة الجمعة ، وكيف اتخذ ابنه المستنصر لقب « أمير المؤمنين » ، راجع النص والمراجع التي ذكرها ماكس فان برشم في مقاله في المجلة الآسيوية بعنوان «القاب الخلفاء في المغرب » ، عدد مارس — ابريل سنة ١٩٠٧ ص ٢٨٤ — ٢٩٣ .

(٢) راجع ابن خلدون ، « تاريخ البربر » ، جـ٢ ص ٣٠٩ من الترجمة ، وقد ذكر هذا البيت ايضا برونشفك في « المجلة التونسية » ، العدد الثاني من سنة ١٩٣١ ، ص ٢٧٦ .

وأحْيِ ما طَمَسَتْ منها العُداة كما   أحيَيْتَ من دعوة المهدي ما طُمِسا

ولما توفى أبو زكريا في سنة ٢٤٧ هـ (١٢٤٩م) في مدينة عنابة ترك لابنه وخليفته أبي عبدالله محمد الملقب بـ « المستنصر بالله » — حكومة قوية مخوفة (تولي الحكم من سنة ٦٤٧ الى ٦٧٥ هـ = ١٢٤٩ — ١٢٧٧ م) وحافظ على مجد الحفصيين. واتخذ لنفسه — وهو ما لم يجرؤ عليه أبوه — لقباً عالياً خليفياً هو « أمير المؤمنين ». وعد نفسه الخليفة الشرعي الوحيد في بلاد الاسلام، ويدل على ذلك السكة التي باسمه: فنقوده الذهبية المستديرة نقش عليها في خلفها: الأقرار بـ « المهدي، خليفة الله » [1]؛ وعلى الوجه لقبه وصفة الخلافة، في القطاعات، ثم الخطوط الثلاثة التالية:

« أبو عبدالله محمد سليل الأمراء الراشدين » [2].

وقد استغل هنا النسب المخترع، رابطاً جده الأعلى أبا حفص عمر بالخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب، ويمكن ان نرى في ذلك مجرد « لقب في الأنساب »، وفي نفس الوقت إدعاء الخلافة السُّنية مضافة الى ميراث الخلافة الموحدية، ومؤيداً كون المستنصر — لدى سقوط الخلافة العباسية في بغداد (سنة ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م)، تلقى من كبار أشراف مكة شهادة تعترف له بالخلافة محل الخلافة السنية في الشرق (قارن ابن خلدون: « تاريخ البربر » ج٢ ص ٣٤٤ وما يتلوها، وكذلك فانبرشم البحث المذكور، ص ٢٨٦ تعليق ٢).

ومن هنا نرى كيف تداعى التشدد الديني الذي كان عند الموحدين الأول،

---

(١) وفي بعض هذه النقود لا يظهر اسم مهدي الموحدين.

(٢) هذه الصيغ، وكذلك الاقرار بالمهدي، حافظ عليها خلفاؤه في نقوش السكة التي ضربت باسمهم. راجع كذلك فون برشم، البحث المذكور، وص ٢٧٩ تعليق ٢ (خصوصا ما من هذه التعليقة موجود في أسفل ص ٢٨٠)، وكذلك ص ٢٨٨ في أعلى، وص ٢٩١.

وندرك بوضوح السمة السائدة في سياسة هذا الحاكم الحفصي الأول الذي اتخذ لقب « خليفة » : وهو لا يزال يعلن إقراره بمهدي الموحدين ، هادفاً من ذلك الى إرضاء المسلمين في المغرب الذين ظلوا على توقيرهم لمؤسس مذهب الموحدين؛ أما بالنسبة الى غيرهم ، ممن كانوا على مذهب مالك ، فقد أعلن نفسه خليفته الشرعي ، سواء بنسبه وبإرثه الخلافة السنية في بغداد . وأفكاره حملته ، كما سنبين ، تحت ضغط رأي رعاياه ، الى اتخــاذ موقف التسامح الكبير تجاه مذهب مالك وعلم الفروع .

ولهذا لا يبدو المستنصر وكانه يريد ان يحيي في دولته اصلاح الموحدين ، بل بالعكس تماماً ، مهد السبيل لانتصار مذهب أهل السُّنة القديم — بروح مذهب مالك وعلومه — ؛ وسيعمل أتباعه على جعله ينتصر في دولتهم، حيث لم يختف أبداً — ، حتى ولا في زمان عدم التسامح الديني الذي أبـداه كبار الخلفاء الموحدين [1] .

وليس من غرضنــا هنا تتبع التـاريخ السياسي لتلك الدولة الحفصية التي سقطت في سنة ١٥٧٤ م بانتصار الأتراك بقيادة سنان بـاشا [2] وقد وقع للحفصيين ما حدث دائماً في المغرب من انهيـار الدول المالكة بواسطة دسائس القصور ، بينما أضعفت ثورات القصر والمؤامرات العسكرية السلطة المركزية. وابتداء من سنة ٦٧٨ هـ / ١٢٧٩ م عمّ الاضطراب في دولـة الحفصيين وقد صار لها في سنة ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م عاصمتان : تونس وبجاية ، وحا كان .ومن

(١) يميل المرء الى مقارنة هذا الموقف السياسي الديني لافريقية الاسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي بالموقف الذي كان في منتصف القرن الحادي عشر ، حينما اعاد المعز بن باديس هو الآخر ، في هذا القسم الشرقي مــن المغرب نفسه ، مذهب اهــل السنة ومذهب مالك تحت ضغط الشعب ، ونبذ مذهب الفاطميين .

(٢) كان شارلكان قد استولى على تونس من يد القرصان خير الدين في سنة ١٥٣٥ ، واعاد السلطان الحفصي الى العرش تابعا له .

ثم أخذ السلاطين الحفصيون في البحث عن عون خارجي ، خصوصاً لدى بني مرين في فاس ، وقد صاروا أقوياء بدورهم . والسلطان أبو الحسن ، من بني مرين ، قد ادعى بدورهم انه ممثل الخلافة الموحدية القديمة ، ونجح في أن يضم الى حكومته في المغرب كل المغرب الأوسط وكذلك أفريقية ، فيما عدا القيروان ، في سنة ٧٤٨ هـ / ١٣٤٧ م. غير ان هذا الغزو لم يدم طويلا ؛ لأنه بينما كان السلطان أبو الحسن يحارب في الشرق ، أعلن ابنه أبو عنان ، حاكم تلمسان ، مكان ابيه سلطاناً على تلك البلاد . وفي الحال استعادت تونس استقلالها . لكن الدولة الحفصية لن تسترد أبداً ذلك المجد الذي عرفته إبان حكم المستنصر .

وقد بيّنّا فيما سبق كم كانت مرنةً السياسة الدينية التي اتبعها مؤسسو دولة الحفصيين ، وخصوصاً سياسة المستنصر ، الذي لم يقف أبداً في وجه المذهب المالكي ، مع اعتباره نفسه وريثاً لدولة الموحدين : وهذا الموقف الذي اتخذه الحكام يبيّن وحده مدى تعلق قسم من رعايا الحكومة الجديدة بالإسلام السُّني المالكي . الذي لم يستطع الإصلاح الموحدي القضاء عليه . وثم وثائق أخرى تمكن من تأييد هذه الظاهرة .

ونحن نتذكر حماسة ابن تومرت والخلفاء الموحدين الاول في محاربة فقه مالك وفرض كتب ومبادىء المهدي في كل مكان وعلى الجميع في تعليم الدين، ومنع تدريس الفروع وكتب علماء المالكية . ألم يأمر احد هؤلاء الخلفاء بإحراق نسخ « موطأ » مالك ؟ وفي ولاية أفريقية ، الخاضعة لحكم الموحدين منذ بداية دولة بني حفص ، في عصر ابي زكريا والمستنصر نشاهد ان مذهب مالك عاد الى احتلال مكانه وكان يُدرَّس علناً . وللتحقق من هذا يكفي ان نتصفح ، من بين مؤلفات الاخباريين وأصحاب كتب الطبقات ، كتاب قاضي بجاية وهو ابو العباس احمد الغبريني، وعنوانه : « عنوان الدراية في من عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» (طبعة الجزائر ، سنة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠).

وكما يدل عنوانه فإن هذا الكتاب مجموعة من التراجم لمشاهير علماء بجاية في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ؛ وقد قام عدد كبير من هؤلاء العلماء بالتدريس في مختلف مدن القسم الشرقي من المغرب وكثير منهم كانوا أساتذة للمؤلف ، وقد توفى هذا في بجاية سنة ٧١٤ هـ / ١٣١٥ م . والى جانب العلماء الذين تخصصوا في دراسة الأدب والدين والأصلين (القرآن والحديث) وفقاً لمناهج النقد والتفسير الخاصة بالمذاهب العقلية النزعة في المشرق ، وكذلك مناهج الموحدين ، نجد علماء آخرين يبدون « فقهاء » حقيقيين ، بالمعنى الذي استخدم به هذا اللفظ في عهد المرابطين ، أي من اتباع مذهب مالك ، وكانوا يدرّسون «الفروع» بحسب كتب فقهاء المالكية : « الموطأ » ، « مدوّنة » سحنون ، « الرسالة » لابن ابي زيد ، الخ ..

والغبريني وهو يتحدث عن تعليمه يذكر من اخذ عنهم من الشيوخ في مختلف فروع العلم . واثنان من هؤلاء الشيوخ علما الفقه بحسب كتب المذهب ، وكان الكتاب الأساسي في التعليم هو موطأ مالك (راجع « عنوان الدراية » ص ٢١٦) ؛ ويعود بعد ذلك الى نفس الموضوع ويتوسّع في ذكر كل شيوخه في الفقه المالكي وذكر الكتب التي كانت تدرّس ، وهي من كتب فقهاء المالكية (« عنوان الدراية » ص٢٢٥ وما يتلوها) . فهل اختلف الأمر عن هذا في مدارس ملوك الحفصيين الأوائل في تونس ؟ على الرغم من قلة ما لدينا من معلومات عن هذه المعاهد الرسمية ، لا نظن ان الامر كان مختلفاً . حاول الاستاذ برونشفج ، في دراسة غزيرة التحصيل نافذة البصيرة ، ان يكشف عن أصول وتطور هذه المدارس التونسية ، منذ انشائها ، في القرن الثالث عشر الميلادي [١] وهو يرى في هذه المدارس الحفصية الاولى أنواعاً من « دور الحديث » هدفها الأصلي — من حيث مقصد الحكم — هو المحافظة على مذهب الموحدين خالصاً ، لا مذاهب الفقه — كما كانت كل مدارس الشرق في القرنين

---

(١) «بضع ملاحظات تاريخية عن مدارس تونس» مقال في « المجلة التونسية » ص ١٠٢ — ٢٨٥

الخامس والسادس للهجرة ، وتلك التي انشأها بنو مرين في المغرب عند نهاية القرن السابع للهجرة . ولكننا نخشى ان يكون هذا الرأي القاطع يتجاوز الواقع بكثير . غير ان الاستاذ برونشفج ، تأييداً لرأيه ، يسوق مثلا لأستاذين في هذه المدارس الحفصية : أحدهما كان يُعلِّم في المدرسة التوفيقية (التي تأسست بين سنة ١٢٥٠ و سنة ١٢٦٠، وعلى كل حالٍ في عهد المستنصر) والآخر كان يدرّس في المعرضية (أسست حوالي سنة ١٢٨٢ م) .

يقول الاستاذ برونشفج (المقال المذكور ، ص ٢٧٥) : « لم يكن هذان العالمان فقيهين متبحرين في الفقه ...، بل أديبين ، بليغين ، وكانا قبل كل شيء عالمين ضليعين في علوم القرآن والتراجم ، وأستاذين تعلما وفقاً لروح مذهب الموحدين ... إذن ، لا محل للشك : لقد شاءت المدرسة في تونس أن تكون معهداً موحدياً ، وهي في بدايتها « دار حديث » حقاً ، كما نجد مثيلات لها في ذلك العصر في المشرق » .

ويمكن ان نعترض على ذلك بأن نقول أولا ان تعليم الأصلين : « أصول الدين » و « أصول الفقه » ، كما كانت تقوم بذلك الدوائر العقلية في المشرق الإسلامي ، ويدل أبداً على ان هذين العالمين كانا يتبعان في تعليمها « روح مذهب الموحدين » . وأولهما ، وأصله من أشبيلية [١] ، درّس على كثير من

---

(١) حينما يكون العالم ، الذي يترجم له مؤلف اسلامي ، يستخدم « الاصول » بحسب المبادىء التي قررها المهدي من اجل وضع التشريع ، او اصدار الاحكام او بيان كيفية القيام بذلك، فانه لا يهمل ذكر ذلك (بالنسبة الى علماء عصر الموحدين الأول) ، ويستخدم في التعبير عن ذلك جملا مثل: « كان فقيها على طريقة الاصول» او « كان عالما في الفقه محققا لاصوله »الخ وهذه العبارات وأمثالها ، مما نجده في تراجم علماء القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) ، سواء في عهد بني مرين أو عهد الحفصيين أو بني عبد الواد وهذا يدل على ان المناهج العقلية لدراسة « الاصول » مع الاخذ في نفس الوقت بالتقليد أو بالقواعد المقررة في فروع المذاهب الفقهية ، استمرت زمانا طويلا بعد زوال دولة الموحدين ، كما سنبين فيما بعد .

شيوخ المشرق ، كما يذكر صاحب « عنوان الدراية » (ص ١٧٤) الذي يذكر ترجمته ؛ وإذن فلم يتعلم مبادىء مذهب المهدي ابن تومرت هناك. والعالم الثاني - بحسب الغبريني دائماً (ص ٢١٢) - عرف بأنه كان يحفظ عن ظهر قلبٍ « تاريخ » الطبري و « تفسير القرآن » للثعالبي ، وهـــذا لا يدل على مذهب الموحدين . لقد قلنا ان مذهب الموحدين ، سواء في علم أصول الدين وفي طريقة استخدام « الأصليين » من اجـل تقرير التشريـع - تميز في أمور جوهرية عن مذهب كبار المشارقة من ذوي النزعـــة العقلية . والغبريني ، المترجم لهما ، وكان معاصراً ، مـا كان له ان يهمل ان يذكر ، لو كان هذا صحيحاً ، ان توحيدهمـــا كان التوحيد المفروض والمدوّن في مؤلفات ابن تومرت [١] . واكثر من هذا ، فان الغبريني ، في تراجمه ، يورد بالتفصيـل - حينما يتعلق الأمر بأحد المعلمين - المصادر التي يرجع اليهـــا والكتب التي سيستعملها في تدريسه . ولا واحد من هذين العالمين اللذين نتحدث عنهما الآن ذكر الغبريني عنه انه كان يستعمل فيالتدريس رسالة «التوحيد» لابن تومرت وهي أساس مذهب الموحدين .

وأخيراً ، فإن هذين الأستاذين في المدارس التونسية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ليسا وحدهما اللذين نعرفهما ، لأن الاستاذ برونشفج يذكر استاذاً ثالثاً (في المقال المذكور ص ٢٦٦ ، تعليق ٦) استناداً الى مخطوطعن تلاميذ أبي الحسن الشاذلي الأربعين ؛ واسمـــه أبو محمد عبدالله الشريف ، المتوفى سنة ٦٦٦ هـ / ١٢٦٧ - ٨ م ؛ وكان إماماً في مسجد الهواء وشيخاً - أي مدرّساً [١] - في المدرسة التوفيقية المجاورة لهذا المسجد . وكون أحد مدرّسي هذه المدرسة الرسمية ، في زمـان السلطان الكبير المستنصر - كان أحد تلاميذ الشاذلي - الذي كان مضطهداً في افريقية حتى اضطر الى الرحيل

---

(١) التعبير « شيخ مدرسة » يجب ان يفهم هنا بمعنى « مدرس » ؛ لا بمعنى « ناظر على هذه المدرسة ومراقب على تلاميذها » كما يظن الاستاذ برونشفج .

الى المشرق بسبب آرائه الصوفية والسُّنية ، وكان اضطهاده على يد الموحدين – نقول إن هذه الواقعة تدل بوضوح على ان هذا الحـــاكم الحفصي لم يسْعَ لإعطاء مدرسته طابع المدرسة التي يدرّس فيها خصوصاً مذهب الموحدين .

فاذا كان احد المدرّسين البلغـاء في المدارس الحفصية الاولى كان يدرّس هناك علم « الأصول » – الذي لم يختفِ ابداً من بلاد الإسلام ، حتى ولا في البلاد ولا الأزمان التي فيها ازدهر علم الفروع ، بينما فقد تماماً أهميته العملية– فليس معنى هذا ان السلطان استبعد الفقه المالكي القديم ، الذي كان يدرّس في كل مكان في بلاده ، وفي نفس كتب المذهب الاثير عند المغاربة .

صحيح انه في بداية الحكومة الحفصية ، وكذلك ينطبق الامر على حكومتي تلمسان وفاس الملكيتين – كان القوم بإزاء فترة انتقال بين مراعاة المبادىء الفقهية الدينية لمهدي الموحدين ، الذين كان حكام تونس يتبعونها سياسياً – وبين العودة الى مذهب مالك – الاثير عند الجماهير – عودة رضوا عنهـــا وباركوها [1] ؛ لقد كان عليهم ان يكونوا من اللباقـــة بحيث لا يجرحون مشاعر رعاياهم .

وإذا كانت المدارس في عهد الحفصيين لم تكن منـذ البداية مدارس فقه مالكي خالص ، وإذا كان بعض المدرسين الممتازين سمح لهم بتدريس علوم أخرى ، مثل دراسة « الاصول » ، فلم يكن ذلك – فيما يبدو – كما ستكون عليه الحال بعد ذلك في مدارس فـاس وتلمسان ، غير بقية منهج للعمل من أجل تقرير الشرع ، لا من اجل المحافظة على المذهب الديني والكلامي .وعلى كل حالٍ فان التمسك بمذهب مالك وبالفروع كان حياً لدى شعوب المغرب ،

---

(١) الى جانب العلماء الذين ذكرهم الغبريني على انهم يدرسون كتب الفروع المالكية في دروسهم نشاهد بعض قضاة افريقية ، يذكرون على أنهم مالكية تماماً ، ابتداء من نهايـــة حكم المستنصر . مثل قاض قفصة ، محمد بن عبدالله بن رشيد الذي ذكره « الديباج المذهب » (ص ٢٨٧) .

بحيث فرض نفسه أكثر فأكثر ابتداء من النصف الثاني من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) في افريقية سحنون العظيم . ومع هذه التحفظات الصريحة يمكن ان نوافق على ما قاله برونشفج (في البحث المذكور ، ص٢٧٦ - ٢٧٧) حين قال : «على الرغم من الاحترام الذي أبداه الخلفاء الحفصيون للنظم التي ذكرت « التوحيد » الأصلي القديم ، فإن مذهب مالك ، وهو متأصل في قلوب المؤمنين في كل المغرب ، استعاد السيطرة . وفي القرن الثامن (الرابع عشر الميلادي) كثر الفقهاء المالكية من مراكش حتى تونس. ولهذا نجد – منذ النصف الاول من القرن الثامن – أساتذة في مدارس تونس كانوا من كبار المالكية الافريقية : مثل عمر بن قداح الهواري، ومحمد بن عبد السلام الهواري وكان ممثلاً لعصره تماماً – ومحمد بن سلمة ، وكان شيخاً لابن عرفة الشهير .

« وليس معنى هذا ان القرآن او الحديث أهمل تماماً هناك ، كلا ، كانا لايزالان يُدرسان ، لكن كفرع من علم أكبر ، وعاد الفقه والفروع يحتلان مكان الشرف » .

ومما قلناه فيما سبق ، يتبين ان أفريقية ، منذ بداية عصر الحفصيين ، عادت الى مذهب مالك ، وصار هذا المذهب بين علوم التعليم العام . وكان ذلك بمثابة نهاية لاصلاح الموحدين ، بالنسبة الى أفريقية والى سائر المغرب على السواء ، اولا في علم التوحيد ثم بعد ذلك في التشريع . واذا كنا نشاهد مع ذلك بعض العلماء – خصوصاً المهاجرين من الاندلس – ينكبون على علم الاصول ، فهذا من نتاج التأثيرات العقلية الشرقية والنشاط العقلي الذي كان المغرب الاسلامي مسرحاً له في عهد كبار الخلفاء الموحدين ، وسيستمر هذا الاثر طويلا لعدة قرون . لكن هذه الدراسات سيصير لها أثر عملي في التشريع أقل شيئاً فشيئاً . وتفسير القرآن ودراسة الحديث لن يصيرا في ميدان التعليم الديني غير فرع من فروع الثقافة العقلية .

وفي مثل هذه الاحوال لا يمكن ان نقول ان المدارس الحفصية الاولى قد

تأسست للمحافظة على مذهب ابن تومرت ، لاننا لا نجد أثراً لهذا المذهب في هذه المدارس ، ولا في غيرها . ولانعدام الوثائق عن هذه المدارس فيما يتعلق بمذهب مالك ، ولا نستطيع أيضاً ان نؤكد انها كانت ، عند تأسيسها ، نوعاً من « دور الفقه » ، مثل سوالفها في المشرق وخلائفها في دولة بني مرين وكل ما قلناه عن المهارة السياسية للامراء الحفصيين الاول يجعلنا نحسب انهم أمروا بتدريس الفقـه المالكي في مدارسهم ، الى جانب العلم النظري « للاصول » (القرآن والحديث) . علىَ انهم بهذا قد هيأوا الانتقال ـ خلال سنوات قلائل ـ الى جعل هذه المدارس الرسمية ، كنماذجها في الشرق الاسلامي تعطى المكانة الاولى لتعليم الفقه وفقاً لمذهب مالك .

ب ـ بنو عبد الواد وبنو مرين

لما لم تعد لدى خلفاء دولة عبد المؤمن سلطة ولا قوة حربية كافيـة لاقرار النظام في امبرطوريتهم الواسعة ، كان لبني حفص ـ بسبب اصولهم ـ مظهر بعض الحق في ادعاء السلطان بعدهم . اما مؤسسو دولتي بني عبد الواد في تلمسان ، وبني مرين في فاس ، فلم يكن لهم حتى شبهة الحق في ذلك ليعلنوا استقلالهم وينقضوا على الموحدين في مراكش .

كان بنو عبد الواد وبنو مرين أولاد عم ، لانهم كانوا من قبيلة زناتة البربرية ؛ ولم يكن لهم قرابة بالمصامدة البربر ولا بالكوميـة الموحدين ، ولم يكن في وسعهم ان يرتفعوا بأنسابهم الى أي شخص من حاشيـة مهدي الموحدين .

ودخولهم المسرح السياسي في المغرب حوالي منتصف القرن الثـالث عشر الميلادي كان بفضل زعماء أقوياء ، قادوا قبائل حربية الى غزو ولايات الموحدين التي لم تستطع السلطة المركزية الدفاع عنها . وكان بنو عبد الواد بدواً قديماً ،

واستقروا حديثاً، بينما كان بنو مرين بدواً ولكن طامحين الى حياة الاستقرار، ولهذا لم تكن لديهم أية دعاوى دينية.

والقليل الذي نعرفه عن هذه القبائل الإسلامية قبل ذلك العصر، يخوّل لنا ان نحسب أنهم لم يحفلوا بانتصار مذهب ديني بقدر ما اهتموا بالأستيلاء على الأراضي والغنائم. وإذا كان – كما هو محتمل – بعض المحاربين من بطونهم قد اشتركوا في الغزوات التي قام بهـا القواد أو الحكام المرابطون والموحدون في المغرب والأندلس، فيبدو أنهم إنمـا فعلوا ذلك دون ان يحفلوا بالتعارض الفقهي الديني الموجود بين هاتين الدولتين الكبيرتين (المرابطين والموحدين). وعلى كل حالٍ فمنذ عصر هاتين الحكومتين تعوّد كثير من بطون بني عبدالواد وبني مرين على ترك معسكراتهم في شمالي الصحراء الكبرى، بين الأوراس وتافيلالت، ليصطافوا أولا، ثم ليستقروا بعد ذلك حين تسنح الفرصة، في المناطق التلية في الشمال. ومن هنا نشاهد في عصر الموحدين بني عبد الواد بالقرب وجنوب وشرق تلمسان، بينما نفذ بنو مرين من أودية ملوية وزا – في منطقة جرصيف – تاوريرت، بين الأطلس الاوسط « والريف »[1]. ويوجد اليوم فخذ من قبيلة يسمى مرينيين في قبيلة عامر (دبدو)، يقيم في وادي بزوز[2].

ولنتابع أولا بني عبد الواد في وصولهم الى الملك في تلمسان. إذا أخذنا بما قاله عبد الرحمن بن خلدون (المشهور) ويحيى بن خلدون، قلنا ان بني عبد الواد ساعدوا الخليفة الموحدي الاول عبد المؤمن ضد بني عمه من بني مرين الذين حاولوا الاستيلاء على احدى قوافل غنائمه بعد عودتها من حملة

(١) استطاع كاتب هذه السطور ان يشهد انه حتى اليوم لا يزال البدو الرحل الصحراويون والقريبون من « الصحراء » يتنقلون بين أودية « جعدة » وبدو « وجعدة » زا، ومعهم جمالهم وضأنهم ليصطافوا في هذه المناطق وفي سهل طافراله الفسيح، وفي مركزه تقوم تاوريرت.

(٢) كذلك يوجد فخذ بنفس الاسم (مرينيين) في قبيلـة بني الأحلاف، في نواحي تاوريرت.

في الشرق (« تاريخ البربر » ، الترجمة الفرنسية ج٤ ص ٢٧ ؛ « بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد » ليحيى بن خلدون ، الترجمة الفرنسية ، ص ١٣٣) . وهذا النزاع بين هذين الفخذين من قبائل زناتة يبدو أنه يعبر عن نزاعات قديمة بين البطون ؛ وسيتجلى عداؤهما باستمرار في القرون التالية.

وتلقى بنو عبد الواد – بسبب إخلاصهم لحكومة الموحدين – مناطق في اقليم تلمسان ، وامتيازات مماثلة لقبائل زناتة أقاربهم ، وبني تجين ومغراوة (نواحي المدية ، ومليانة ، وسهل الشليف ، وورسنيس) .

وإبان الفترة المضطربة ، التي تبدأ بخلافة الخليفة الموحدي ادريس المأمون (سنة ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ – ٢م) ، عين زعماء بني عبد الواد – وقد بقوا مخلصين له – ولاة على تلمسان وأحوازها . والرشيد ، ابن المأمون وخليفته (٦٢٠ هـ – ٦٤٠ هـ / ١٢٣٢ – ١٢٤٢ م) ثبت يغمراسن بن زيان (حوالي سنة ٦٣٣ هـ = ١٢٣٥ م) في هذه الولاية ، حيث حل محل أحد إخوته .

وكان يغمراسن زعيماً قوياً بارعاً، فقضى على الفتنة التي شبّت في بلاده ، وأعطى لحكومته طابع نائب عن الملك حقاً، دون ان يعلن استقلاله عن حكومة الموحدين . ثم ان الخليفة الرشيد وقد خاف تهديد الحفصيين في ناحية الشرق (ادعى أبو زكريا وراثة عرش الموحدين) وازدياد هجمات بني مرين فيمابين تازه والملوية – غمر يغراسن بالعطف والرعاية (خصوصاً في سنة ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م) .

ولهذه الاسباب قام الامير الحفصي أبو زكريا بغزوة مظفـّرة ضد تلمسان (سنة ٦٣٩ هـ – ٦٤٠ هـ) . لكنه لما لم يجد زعيماً في قوة يغمراسن ليكل اليه حكومة المغرب الاوسط ، فإنه جعل من هذا الزعيم حليفاً ، وأبعده بذلك عن الخليفة الموحدي ، ومنح سلطات مماثلة لزعماء تجين ومغراوة في بلادهم .

وكان طبيعياً ان يزحف سلطان الموحدين ، السعيد (٦٤٠ هـ - ٦٤٦هـ / ١٢٤٢-١٢٤٨م) ضد تلمسان للإنتقام منهذا الغدر، بعد ان تفاوض مع بني مرين فمنحوه قوات حربية ضد بني عبد الواد .

وفي إحدى المعارك قتل السعيد وتشتت شمل جيشه في الحال (سنة٦٤٦هـ ١٢٤٨م-). ولكن انتصار يغمراسن هذا مكّنه من دفع خطرالموحدين ومن الظفر بمكانة جعلته يتعامل معاملة الند مع سلطان مراكش وسلطان تونس . ولكنه سيقدم عوناً حربياً أحياناً للخليفة الموحدي ، المرتضى، (سنة٦٤٦هـ ١٢٤٨ م) ضد بني مرين ، مع عقد صلات المودة والاحترام مع الملوك الحفصيين . وحصل لابنه وخليفته أبي سعيد عثمان على الزواج من بنت الامير الحفصي أبي اسحق ، أخي المستنصر .

وبعد وفاة يغمراسن (سنة ٦٨١ هـ/ ١٢٨٣ م) كان للمنافسات على عرش تونس ، بين الامراء الحفصيين، أثر في بلاط تلمسان وأفضت بخليفة يغمراسن، عثمان، الى قطع اسم الخليفة الحفصي من خطبة الجمعة نهائياً (حوالي سنة٦٩٩هـ ١٣٠٠ م) .

والسلطانان الأخيران من سلاطين الموحدين كثيراً ما دعوا يغمراسن لنجدتهما ضد بني مرين ، لكن هذا الحليف الشرقي كان ينهزم باستمرار . ولما استولى بنو مرين على مراكش سنة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) وتخلصوا بذلك من الموحدين ، استداروا الى تلمسان فهاجموها . ولم يفلح بنو عبد الواد في الدفاع عن مدينتهم وولايتهم ضد ملوك فاس الأقوياء هؤلاء الذين احتلوا تلمسان مراراً . ولم تستطع مملكة تلمسان - وقد حصرت بين مملكة الحفصيين ومملكة بني مرين - أن تتوسع في الغرب الى أبعد من الملوية بل ومن مدينة وُجدة ، وفي الغرب الى أبعد من الجزائر العاصمة .

تلك هي الملامح الرئيسية في التاريخ السياسي لبني عبد الواد . وتكفي

لبيان ان هؤلاء البربر المسلمين قبـــل وبعد استيلائهم على السلطة الملكية في المغرب الأوسط ، لم يُدخلوا في علاقـاتهم مع جيرانهم في الشرق والغرب — المسألة الدينية ؛ إنهم لم يحفلوا بمذهب النقليين ولا بمذهب العقليين .

ويغمراسن ، الذي كان يتكلم البربرية ولا يتكلم الا القليـل من العربية ، لا يبدو أبداً زعيماً دينيـاً من طراز يوسف بن تاشفين أو ابن تومرت أو عبد المؤمن . لكن لما كان السلطان في الإسلام هو الحارس الحامي للدين والشريعة الإسلامية ، فانه حين لا يصل الى السلطة كصاحب دعوة دينية ، فإنـه يصير بالضرورة سندها الرئيسي والمدافع الثابت عنها [1] .

ومن هنا كان أول مـا اهتم به مؤسس دولة بني عبد الواد هو ان يحيط نفسه بالأدباء وعلمـاء الدين : من كتاب ووزراء وقضاة . وهؤلاء الناس ، ونحن نعرف أسماؤهم وأصولهم ، كانوا من البربر ومن الأندلس [2] ، لكن ليس لدينا معلومات عن قيمتهم العلمية . بيد أننا نعلم ان وزيره الأول ، أبا بكر محمد الغافقي (المتوفى سنة ٦٣٦ هـ / ١٢٣٨ — ٩ م) جاء من الأندلس حيث شغل نفس المنصب لدى ملك غرناطة من بني نصر (راجع مثلاً : «البستان»

---

(١) الرغبة في اظهار التمسك بالسنة أمام الشعب ، وهي رغبة طبيعية بالنسبة الى السلطان نجدها أيضاً ، مع شيء من الغرور ، ليس فقط لدى الطبقة الوسطى من البربر في المدن الاسلامية بل وأيضاً لدى البدو المستقرين الذين بلغوا درجة من الرخاء او تولوا مناصب ادارية (منصب قائد مثلا ، بل وأقل من ذلك) . ذلك ان من لا يكون في حاجة الى تشغيل زوجاتـه في خارج البيت (احتطاب ، حمل الماء ، الخ) لا يترك لهن حرية الخروج من البيت ، على الاقل ان لم يكن محجبات تماماً ، وفقاً لما يقضي به الشرع ، واذا استطاع ادى صلواته اليومية ، وادى الفروض الدينية متظاهراً ، وجعل اولاده يحفظون القرآن بواسطة « طالب » ، يكون لهم بمثابة معلم ويكون له مرشداً دينياً .

(٢) في عهد يغمراسن جاء ابراهيم بن احمد من الاندلس واستقر في تلمسان ، وسيكون والداً للايلي شيخ ابناء خلدون. ويقال ان يغمراسن هو الذي جعله ، وهو المهاجر ، يتزوج من بنت قاضي تلمسان ، ابن غلبون ، واسمه يدل وحده على اصله الاندلسي (راجـع يحيى بن خلدون ، المرجع المذكور ، ص ١٠٧ ن الترجمة والتعليق رقم ١) .

ص ۲۲۷ ؛ التنسى ، ص ٢٥ – ٢٦ من الترجمة) . وكان عالماً ضليعاً في الأدب والشعر والفقه بحسب «الأصول» ، أي بحسب منهج الموحدين .

لكن يغمراسن كان يميل هو وشعبه الى مذهب مالك . ولدينا الدليل على ذلك في إلحاح هذا السلطان التلمساني في استقدام الفقيه المالكي أبي اسحق ابرهيم بن يخلف التنسي الى مدينة تلمسان لتولى الإقراء بها ، وكان أبو اسحق ابرهيم عالماً شهيراً ، ألّف شرحاً في عشر مجلدات على رسالة في الفقه المالكي لعبد الوهاب [1] ، وقد استقبله السلطان يغمراسن بالتجلة هو وعلماء تلمسان؛ وصارت له مكانة عظيمة في عاصمة المملكة الناشئة (راجع مثلا يحيى ابن خلدون ، الكتاب المذكور ، ص ٦٠ – ٦١ من الترجمة ؛ « نيل الابتهاج » ص ٨ – ٩ ؛ « البستان » ص ٦٦ – ٦٨ ؛ التنسى ، ص ٢٣ – ٢٥ من الترجمة ، الخ) .

وهكذا أعيد مذهب مالك رسمياً ، منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي ، الى المغرب الاوسط .

ورد الفعل ضد النزعة العقلية ، البعيدة عن مشاعر البربر وتصوراتهم ، قد أحدث – كما فعل ايضاً في الشرق – ازدهار التصوف ، منذ القرن الثاني عشر الميلادي في المغرب الإسلامي . ووجد هذا التصوف مجال التعبير عنه في تقديس الاولياء ، ثم في الجماعات الصوفية .

ولهذا لا يبدو لنا يغمراسن مجرد أمير متعلق بالدين ، فاضل ، محب للخير ولمن يمارسون الخير ، محققٍ لانتصار مذهب مالك في تلمسان وفي سائر بلاد دولته ، بل وأيضاً يبدو معجباً بالصوفية ، ساعياً لنيل بركاتهم ، ومتحمساً لتقديس الاولياء . وهاك أمثلة على ذلك :

---

(١) ابو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكى : « تلقين المبتدى وتذكرة المنتهى » (راجع « فهرست... » جـ٢ ص ٢٤٣ ، تكملة الصلة جـ١ برقم ١٣ وفي مواضع متفرقة) .

لما أراد تكريم ذكرى خصمه ، السلطان السعيد الموحدي ، أمر بدفنه بالقرب من ضريح سيدي أبي مدين الصوفي العظيم ، وشيخ الطائفة في تلمسان وذهب يغمراسن بنفسه الى أجادير ــ وهي تلمسان القديمة ــ لزيارة سيدي محمد ابن عيسى الذي انقطع هناك للعبادة وسؤاله ان يدعو الله له . وكان هذا السلطان يستقبل في حضرته ابرهيم بن علي الخياط الذي كان ولياً مشهوراً . ويقول يحيى بن خلدون ، بمناسبة هذا الولي، ان يغمراسن قال عنه ان شفاعته رحمة لمن نالها ، وان الله لا يخيِّب له دعاءً .

ومن ناحية أخرى ، فإن مؤسس مملكة تلمسان أبدى بالغ اهتمامه برعاية مذهب أهل السُّنة . وأمر ببناء مئذنتين رائعتين لاقدم مسجدين في تلمسان ــ وربما كانا المسجدين الوحيدين آنذاك ــ وهما مسجد تلمسان ــ أجادير (الذي أسسه ادريس الاول) ومسجد تلمسان تجرارت (الذي أسسه المرابطون) وصنيعه هذا يدل على انه لم يكن يسعى الى المجد في هذه الدنيا ، بل كان إيمانه هوالدافع الوحيد ، إذ لم يشأ ان يكتب اسمه على هاتين المئذنتين حين تم بناؤهما .

وتابعه على صنيعه هذا خلفاؤه: في ميدان الدين ومساعدة أهل العلم والتقوى وتشييد المباني الدينية ، ونقتصر هنا على ذكر ان احد أبنائه وهو ابرهيم ــ ولم يتول الملك ــ أسس في سنة ٦٩٦ هـ / ١٢٩٦ م ، بعد وفاة يغمراسن بثلاث عشرة سنة ــ الجامع المجاور للقصر القديم ــ ويسمى اليوم جامع سيدي بالحسن ــ ومحرابه لا يزال حتى اليوم يثير الاعجاب بنقوشه وتزييناته .

وربما كان أبو سعيد عثمان ، وهو الابن الآخر ، وقد خلف يغمراسن على العرش ، هو الذي أمر في مستهل القرن الرابع عشر الميلادي ، ببناء ضريح بقي منه بعض العقود المنكسرة اللطيفة في الفتحات ، على قبر الزاهد الصوفي أبي اسحق الطيار ، المتوفى في نهاية سنة ٧٠٠ هـ / ١٣٠١ م والمدفون في

الناحية الشمالية الغربية ، على أقل من ٢٠٠ متر من قريـــة « العُبّاد » قرب تلمسان .

وسنتحدث فيما بعد عن تشجيع ملوك هذه الاسرة للعلوم الاسلاميـــة وللطلاب ، وكذلك تشجيع أبناء عمومتهم ملوك بني مرين للعلماء . ولنقدم بين يدي ذلك برسم الخطوط العامة لتاريخ بني مرين السياسي ووصولهم الى السلطة .

لقد تركنا قبائل بني مرين مستقرة في منطقة جرصيف (أجرصيف)في وقت تدهور سلطة الموحدين ، الذى حدث منذ وفاة الخليفة الناصر (٦١٠هـ ١٢١٤ م) .

ولما انتصر بنو مرين على الجيوش التي أرسلهـــا ضدهم يوسف المستنصر الموحدي وهزموا القبائل العربية التي قاومتهم ، انضمت اليهم قبائل بربرية وعربية عديدة في هذه المناطق . وتبدى زعيمهم آنذاك ، عثمان (المتوفى سنة ٦٣٧ هـ / ١٢٤٠ م) ، ابن وَخلف عبد الحق ، في هــذا المنصب ـ في مظهر الملك الإسلامي الصغير ، ونظم الحرب والسلام ، وأمر بفرض ضريبة الخراج ، ووقع المعاهدات، الخ . لكن بني مرين حتى ذلك الحين لم يكونوا يحتلون غير الارياف ، تاركين غزو المدن .

ولكن أميرهم أبــا يحيى (ابتداءً من سنة ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤ م) ، وهو ابن آخر لعبد الحق ، شرع في غــزو المدن . فبعد ان أعلن ولاءه للسلطان الحفصي واستولى على مكناس ، اتخذ شارة الملوك (٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) . لكن جيشاً موحديــاً بقيادة الخليفة أبي سعيد بنفسه استرد المدينة (سنة ٦٤٥ هـ / ١٢٤٧ م) ، لكن ابا سعيد أخفق بعد ذلك في حملته ضد يغمراسن وقتل في المعركة (٦٤٦هـ / ١٢٤٨ م) .

فانتهز أبو يحيى الفرصة لاسترداد مكناس ، ثم فاس ، وهزم يغمراسن في

إسلي ، كما هزم الخليفة الموحدي المرتضى في جنوبي فـــاس واستولى من يغمراسن على سجلماسة . ولما توفى في سنة ٦٥٦ ﻫ (١٢٥٨ م) ترك لاخيه وخلفه ابي يوسف يعقوب ـ وكان حاكماً على تازه آنذاك ـ كل شمالي مراكش الحالية تقريباً ، حتى أم الربيع ، باستثناء الربـــاط وسلا اللتين استردهما الموحدون ، وأنفا (الدار البيضاء) .

وصارت فاس عاصمة لدولة هذا الأمير المريني الجديد ، الذي أخضع على التوالي : الرباط ، وسلا ، وأنفا ، وأخيراً في سنة ٦٦٨ ﻫ (١٢٦٩م) دخل مراكش بين ترحيب السكان وتهليلهم . وبعد الاستيلاء على عاصمة الموحدين ، ومقتل آخر سلطان موحدي ، صار أبو يوسف يعقوب ، من بني مرين، السيد المهاب في كل المغرب الأقصى من وادي درا والسوس الأقصى حتى البحر المتوسط والمحيط الأطلسي ، باستثناء طنجة التي لم يتم الاستيلاء عليهـــا الا بعد ذلك بقليل .

وجدد يعقوب معاهدة الصلح والولاء الروحي للمستنصر الحفصي ، وبذلك التزم بأن تتم خطبة الجمعة باسم خليفة تونس ، أمـــير المؤمنين (« تاريخ البربر » لابن خلدون ، الترجمـــة الفرنسية جـ٤ ص ٥٤) ؛ وتبعاً لذلك لم يستطع ملوك بني مرين الأوَل، ابتداءً من يعقوب، وبعد الاستيلاء على مراكش أن يتخذوا غير لقب « أمير المسلمين » ، وهو لقب أقـــل من لقب الخلافة (فان برشم ، ص ٢٩٥) . ومع ذلك فإنه في كل مرة تضعف فيهـا أو يدب الشقاق في داخل الحكومة الحفصية ، فإن ملوك بني مرين يفكرون في اتخاذ اللقب الأعلى : « أمير المؤمنين » ، قاصدين بذلـك ان يبسطوا سلطانهم على الشمال الأفريقي (فان برشم ، ص ٢٩٧ وما يتلوها) ، مكان دولة الموحدين . أما بنو عبد الواد فلم تكن لهم أبداً هذه المطامح ، بسبب عجزهم المستمر عن القيام بفتوح مهمة في بلاد جيرانهم .

ولما سيطر يعقوب على القسم الغربي من دولة الموحدين في الشمال الأفريقي

أمر ببناء مدينة ملكية غربي فاس مباشرةً ، شيد بها قصره . وسرعان ما أمر بتشييد مسجد جامع في فاس الجديدة هذه أو فاس البيضاء ، والمسجد الجامع بناء لا غنى عنه في كل مدينـة اسلامية ؛ وفكر في استئناف سياسة الجهاد ضد نصارى أسبانيـا كما فعل أسلافه المرابطون والموحدون ، وكانت هذه أيضاً رغبة أسلافه من بني مرين (« تاريخ البربر » ج ٤ ، ص ٧٦)وستصير هدفاً لخلفائه . وبهذا ايضاً سيتميز بنو مرين من الحفصيين ومن بني عبد الواد، فهؤلاء لم تكن لديهم هذه السياسة أبداً . وحدث اول لقاء بين يعقوب وبين النصارى ، الذين استولوا فجأة على سلا ، في سنة ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م ولكنه استردها منهم في الحال . وانتهز هذه الفرصة لبناء دار صناعة بحرية، كاشفاً بذلك عن رغبته في ان يكوّن له أسطول لمحاربة النصارى وتأمين ممرّ لجواز جنوده المضيق (مضيق جبل طارق) . وعبر الى العُدْوة (الشاطىء الآخر ، في الأندلس) أربـع مرات برسم الجهاد في اسبانيا . ونتيجة لأحد انتصاراته في بلاد النصارى (في سنــة ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م) استولى يعقوب على مقدار هائل من المخطوطات العربية أهداها الى مكتبة المدرسة التي انشأها في فاس (« القرطاس » ، ص ٢٦٤) .

وبالجملة ، فان جهاد بني مرين في اسبانيا أفادهم خصوصاً بالغنائم ، ممـــا زاد في ثروة دولتهم وأمد النشاط الحربي لأنصارهم البربر العرب . لكنه كان أقل حظاً من الموحدين ، فلم يستطع توحيــد الإسلام في الأندلس تحت سلطة واحدة ؛ بل كان يهــدد هذه الوحدة النصارى من ناحيته ، والأمراء المسلمون أنفسهم في العدوتين (مثلا المحالفة التي عقدهــا ضدهم ملك قشتالة المسيحي مع سلاطين غرناطة وتلمسان) ، فكان سلاطين فــاس عاجزين إذن عن منع الاسترداد المسيحي لأسبانيــا **reconquista** ، هذا الاسترداد الذي سار خطوة فخطوة ، طوال كل دولة بني مرين ، وكذلــك في أيام دولة بني وطاس ، أبناء عمومتهم وخلفائهم على عرش فاس (في سنة ١٤٧١ م) ، وصحب ذلك

قيام النصارى البرتغاليين والأسبان بغارات وغزوات على سواحل البحر المتوسط والمحيط الأطلسي في غربي المغرب .

وهذه اللمحة الموجزة عن تاريخ بني مرين تكفي كي تبيّن ان وصولهم الى السلطة كما هو الشأن ايضاً مع بني عبد الواد والحفصيين ، وحلول حكمهم ، في الغرب ، محل حكم الموحدين – لم يكن سببها ثورة دينية ذات طابع فقهي أو كلامي . لكن ذلك لا يدل أبداً على أي فتور ديني لدى هؤلاء الزعماء البربر الذين كانوا في كفاحهم للسلطة على غير علم دقيق بدقائق العقيدة الاسلامية . وسنرى ان مؤسسي دولة بني مرين ، وكذلك بنو عمومتهم وخصومهم بنو عبد الواد ، كانوا في غاية التمسك بالدين والتقوى . فهؤلاء وأولئك لما وصلوا الى السلطة كانوا يتنافسون ويتفاخرون بجعل الدين والعلوم الاسلامية تسود في حاضرتهم والمدن الكبرى في بلادهم ، على مذهب أهل السُّنة ومذهب مالك .

وباستبعاد جانب الأسطورة ، مما زيّن به المؤرخون سيرة والد وجد مؤسس دولة بني مرين ، يمكن استخلاص بعض قسمات العقلية الدينية لهؤلاء الزعماء البربر ، على الأقل كما طاب لأحفادهم السلاطين ان يرسموها لأنفسهم . وسنرى أولا ان هؤلاء الزعماء القدماء لقبائل بني مرين – مما يمكن مشاهدته اليوم لدى بعض البربر – تلقوا الإسلام على انه دين سامٍ ، دين حضارة ، إن صحّ هذا التعبير – وضعوه فوق الوثنية القديمة ، دون ان يصل هذا الاسلام ، مهما توافق مع عقلية البربر ، الى القضاء على التقاليد الوثنية قضاءً تاماً .

كان الأمير أبو محمد عبد الحق ، والد أول « امير المسلمين » في هذه الدولة ابناً للأمير أبي خالد ميو . واسم «ميو» ، ولا نزال نجده حتى اليوم بين أسماء البربر الحاليين [١] ، حرفه المؤلفون العرب الى « مَهْيو » ، لأنهم لم يفهموه أو

(١) لا يزال يوجد في نواحي تاوريرت (مراكش الشرقية) بطن يدعى أولاد ميو.

تظاهروا بأنهم لم يفهموه . و«ميو» هو أولا الاسم الذي يطلقه البربر على شهر مايو؛ وهو بدوره تحريف قام به البربر للفظ اللاتيني **maium** ، الشهرالثالث من السنة الرومانية (الخامس في التقويم الجريجوري) : وكان يدل، في وثنية البربر ، على الموسم الأعلى للأعياد الدينية للتجديد ، ولا تزال له بقاياه وآثاره في بلاد الشمال الأفريقي ، من بين الاعياد الموسمية [1] .

والأهمية السحرية الدينية لشهر مايو في المعتقدات التقليدية للبربر الريفيين كانت كبيرة ، بدليل ان اسمه كان يطلق ولا يزال على الأولاد ، كما يطلق اسم شهر رمضان أو شعبان من الشهور العربية الاسلامية على الأولاد . ولكن لا نحسب ان اسم «ميو» يدل على ان قبائل بني مرين كانت ديانتهم قريبة من الوثنية ، بل فقط في ذلك الوقت ، مثلما هي الحال اليوم عند أبناء الأرياف، لا تزال توجد آثار ظاهرة للوثنية . وكانت هذه القبائل قد تعلمت بعض العلم عن الاسلام وألمت بطرف من اللغة العربية ، اذا كان لنا ان نحكم بحسب الأسماء التي كان يحملها أجداد ملوك بني مرين . ميو نفسه كان يلقب بأبي خالد . والعثور على لقب عربي مع لقب أو اسم بربري يمكن ان يدل على مرحلة انتقال اجتماعي ، ان لم يكن دينياً كله . فمثلاً يغمراسن ، من بني عبد الواد، كان يحمل اللقب العربي : أبا يحيى، وكذلك الامر فيما يتعلق بالمرابطين والموحدين الأوائل . ومن وجهة نظر أخرى غير وجهة نظر الدين ، يمكن ان نشبه هذا الوضع بوضع اليهود الوطنيين الجزائريين الذين صاروا (في عهد الاحتلال الفرنسي) مواطنين فرنسيين ، فإنهم يعطون أولادهم اسمين أحدهما

---

(١) سنتحدث عن ذلك في المجلد الثالث من هذه الدراسة. اما عن بقايا الاحتفالات القديمة الخاصة بأول مايو في تونس ، فسنرى ما يقوله القيرواني في كتابه « المؤنس في اخبار افريقية وتونس » (طبعة تونس ، سنة ١٢٨٦ هـ ، ص ٢٩) ، وقد كتب كاتب هذه السطور بحثا عن هذا الخبر قدم الى (مؤتمر الدراسات العربية والاسلامية في تونس) (ديسمبر سنة ١٩٣١) بعنوان « بقايا عيد من أعياد الربيع في تونس » ، تونس سنة ١٩٣٢ (في « المجلة التونسية ») .

عربي — عبري ، والآخر فرنسي . وعندهم هم الآخرين ان هذا العرف يدل على اسلوب من أساليب استجلاب رضا المجتمع الفرنسي .

ولنعد الى بني مرين ، ولنقل ان الامير ميو — وكنيته عربية إسلامية هي : أبو خالد — يمثل مرحلة على طريق إسلام اسرته . ان معظم اسلافه يحملون أسماء بربرية ، بينما ذريته لا نجد فيها غير اسماء عربية اسلامية ، ذلك ان ذريته ازدادوا اسلاماً ، سواء بوصفهم زعماء وأمراء وأمراء المسلمين ، وبسبب تعلقهم الشخصي بالدين الاسلامي [1] .

والبقايا السحرية والمنتسبة الى القول بأن لكل شيء نفساً **animistes** لا بد أنها كانت موجودة ، كما هي موجودة اليوم ، لدى هؤلاء البربر الزناتيين . والمؤرخون الاسلاميون يصورون بني مرين على أنهم من بين زناتة كانوا بمثابة رجال مبروكين . اذ يؤكدون ان الامير عبد الحق أشتهر بالتقوى والايمان والورع وطهارة الضمير الديني . وهذا التمسك الشديد بالدين يمكّن هؤلاء المؤرخين من تفسير كيف كانت دعوته مستجابة وبركته عظيمة ، بفضل الله عليه . وفي بطون قبائل زناتة كانت طاقيته ولباسه لهما من البركة بحيث كانا يستعملان لتسهيل الولادة العسرة وذلك بلمسهما ، وكان ماء وضوئه يستعمل لابراء المرضى .

غير ان من ترجموا له لم يذكروا لنا الى أي مدى كان علم هذا الامير بالعقيدة الاسلامية . ولا بد أنه كان علماً ضئيلاً جداً ، ومن هذه الناحية لم يتميز كثيراً عن عامة قومه الجهلة . لكنهم ، في مقابل ذلك ، يصورونه على أنه كان كثير العبادة، كثير التلاوة للأورادوالاذكار، شديد التمسك بالفروض وبالتحريمات الساذجة في المطعم . فكان لا يتناول من الطعام الا الحلال المحض

---

(١) خصصت بحثاً موجزاً لهذا التعلق بالاسلام لدى الزعماء الاول من بني مرين ، بعنوان : « امراء بني مرين الاوائل والاسلام » باريس ، سنة ١٩٣٨

المستمد من افضل أمواله ومن لحم جماله وضأنه وألبانها ، ومما كان يصيده بنفسه [1] .

وهذه التفاصيل الخاصة بديانة والد أول سلطان من بني مرين ، وقد أوردها مؤرخان عاشا في فاس في بداية هذه الأسرة المالكة ، تمكننا من ان نفهم — بعد استبعاد الجوانب الأسطورية والمبالغ فيها — ماذا كانت الصفات الدينية المقدّرة عند الشعب والأمراء في ذلك العصر وفي تلك الدولة .

ومؤلف « الذخيرة » (ص ٢٩ — ٣٠) يذهب الى حد وضع قسم كبير من هذه المعلومات عن سيرة الأمير عبد الحق — على لسان احد قضاة فاس الذي روى له كلام يعقوب بن عبد الحق وهو يستقبل في الرباط وفداً من أعيان فاس ، فحدثهم عن مناقب أبيه (في سنة ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م) [2]. وكان طبيعياً ان يحرص هؤلاء الملوك البربر على الإشادة بالقيمة الأخلاقية للرجل الذي رأى في منامه ان أولاده سينالون ملكاً عظيماً ، كما رأت ذلك ايضاً زوجته أم يعقوب ، وكان هذا قبل زواجها منه . وهذه الزوجة ، وهي زناتية بطوية اسمها عربي صريح هو ام اليُمْن ؛ وكانت صالحة تقية كثيرة الصلاة والصوم ، وتوفيت عقب عودتها من حجتها الثانية الى مكة في سنة ٥٥٣ هـ (١١٥٨م) ويقول صاحب « الذخيرة » انها كانت امرأة صالحة لا تأكل الا الحلال ولا تلبس الا المشروع من الثياب ؛ وكانت دعوتها مستجابة [3] .

ومع مثل هذا الوالد وهذه الوالدة الصالحين المبجلين عند البربر في بطون

---

(١) راجع « الذخيرة » ، ص ٢٩ ؛ «القرطاس» ص ٢٠٧ . والنص في كليهما واحد .

(٢) وهذه الوقائع ذكرها « القرطاس » أيضاً بنفس الطريقة ، ص ٢٠٨ .

(٣) « الذخيرة » ص ٧١ ؛ « روضة النسرين » ص ٦٠ تعليق ١ ، وفيه المراجع . وقيل ان هذه المرأة الصالحة أمرت ببناء خلوة ، امتثالا لرؤيا رأتها في المنام ، وقد صارت هذه الخلوة بعد ذلك مكاناً لاجتماع المتعبدين في أوقات معلومة من السنة؛ وكانت توجد على جبل في«الريف» يطل على البحر (« المقصد » ، ص ٧٩ — ٨٠ من الترجمة، وتعليق ٢٥٥ في ص ٢٩٢) .

زناتة – كما يقول المؤرخون – وبسبب هذه التقوى ، علينا ان نتوقع ان ابنهما ، وهو أول أمير للمسلمين ، يعقوب ، سيكون مسلماً صالحاً تقياً . ومن قبله ، كان أخوه الذي سبقه في زعامة القبيلة ، وهو أبو يحيى ، يكرم الصالحين والمتعبدين ، مثل سيدي أبي محمد الفشتالي . ويذكر لهذا الأخير كرامة جرت على يديه في سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) هي أنه بدعائه أطفأ حريقاً هائلا شب في أسواق فاس (« الذخيرة » ص ٨٠) . وبهذا أوفده علماء وأعيان فاس – في سنة ٦٤٨ هـ (١٢٥٠ م) – للتشفع عند أبي يحيى وعقد صلح بين هذا الأمير المريني وأهالي فاس (« القرطاس » ص ٢١٢ ؛ « تاريخ البربر » ج٤ ، ص ٣٨) . وكان أبو يحيى يقدّر بركة هذا الوليّ ، الفشتالي ، الى حد انه أمر بأن يدفن بجوار قبره ، تبركا به كما يقول صاحب «القرطاس» (ص ٢١٤) وابن خلدون (« تاريخ البربر » الجزء الرابع ص ٤٥ من الترجمة الفرنسية) .

أما يعقوب ، أول ملوك هذه الدولة ، دولة بني مرين ، فهم يصوّرونه على أنه كان يوقر العلماء ورجال الدين ؛ وكان يصوم كثيراً ، ويقضي شطراً من الليل في التهجد وقراءة الأذكار ، وبيده مسبحة ، وكان حبه للأولياء من تقواه لله ، ويؤثر مجالسة أهل الدين ، ويطلب منهم المشورة في أموره وقراراته .

وقد رأينا أنه أمر ببناء مسجد جامع في مدينته الجديدة – فاس البيضاء – ويقول مؤلف « الذخيرة » (ص ١٨٧) انه لم يستخدم في بنائها غير العمال النصارى المأسورين في أسبانيا . ولتكوين رجال العبادة والقضاء ، في قصره وإدارته ، أمر بتأسيس أول مدرسة رسمية في عاصمته . وسنتحدث عن هذا المعهد فيما بعد بتفصيل أوفى .

وكما فعل سائر الملوك ، وخصوصاً ابن عمه في تلمسان ، يغمراسن ، أحاط نفسه بالوزراء ، وعيَّن قضاة في المدن الكبرى في بلاده . وقد ذكر لنا

المؤرخون أسماء هؤلاء الموظفين الكبار ، وكانوا من علماء الأندلس أو المغرب كما هي الحال ايضاً في دولة تلمسان ودولة تونس .

وطلب الحديث ودراسته لتقرير الشريعة ، وتفسير القرآن كما دعا الى ذلك – بناء على ما دعا اليه ابن تومرت – كبار الخلفاء الموحدين – استمر بعدهم ، على الرغم من انه في عهد السلاطين الأواخر في دولة الموحدين كانت العودة الى مذهب مالك بسبيل ان تتحقق . وكان الامر كذلك في أيام ملوك بني مرين الأوائل : إذ كان ثمّ كثير من علماء العلوم الاسلامية والعربية ، في عهد يعقوب المريني ، منكبين على دراسته أو تعليم مذهب مالك ، في العاصمة فاس ، مثل الفقيه المالكي أبي الفضل رشيد ، الذي كان يُدرِّس هناك «المدوّنة» وتوفى في فاس سنة ٦٧٥ ﻫ (١٢٧٦ م) ، وصنّف كتباً كثيرة منها « كتاب الحلال والحرام » ، وكذلك كتب أجوبة وحواشي عن مسائل واردة في « المدونة » (راجع « الجذوة » ، ص ١٢٣) .

وبين قضاة مراكش الذين عينهم يعقوب استمر أحدهم على الأقل على سُنّة الموحدين ، وهو أمر لا يستغرب في عاصمة خلفاء عبد المؤمن ، وكان يحكم مستنداً الى الأصلين (القرآن والحديث) ، وكان من المجتهدين في الفقه، وعالماً بعلوم الدين والدنيا ، شأن غيره كثيرين في ذلك العصر حتى بين المالكية .

وفي فاس ، عاصمة الشمال ، كان القضاة الذين عينهم يعقوب من فقهاء المذهب ، على الرغم من لقب « محدث » و« حافظ » الذي يطلق على الواحد منهم أحياناً . وأحد قضاة فاس الكبار هؤلاء وهو المفضّل بن محمد ، من المريّة ، قام بأسفار كثيرة في المشرق وحصّل علماً واسعاً منوعاً . وربما كان هو الذي اقترح على السلطان المريني إنشاء مدرسة في عاصمته ، على غرار ما كان يحدث في الشرق وفي تونس ، لانه بإرشاده بنيت « المدرسة القديمة » في حي الحلفاويين ، عند قبلة مسجد القرويين . وهكذا أسس أول ملوك بني مرين أول المعاهد الرسمية التي ستؤمن اعادة مذهب أهل السُّنة على مذهب

مالك نهائياً ، في تعارض مع المدارس العقلية النزعة التي كانت تسمى « دور الحديث » .

وقد أولى السلطان يعقوب أهمية عالية لوظيفة قاضي القضاة في عاصمته ، لأنه جعل من اختصاصه مراقبة صاحب الشرطة وصاحب الحسبة [1] .

وفي فاس ، على الاقل بقدر ما كان في تلمسان ، وربما اكثر مما كانت الحال عليه في عهد الحفصيين الأُوَل في أفريقية ، كان ولع الشعب والمثقفين بمذهب مالك ، منذ أيام أول أمير للمسلمين في دولة بني مرين ، ظاهراً في عدد العلماء المتزايد الذين كانوا يعلـّمون او يعكفون على دراسة كتب المالكية الاساسية.

ومن الامثلة البارزة في هـذا الصدد عبد الرحمن بن عفان الجزولي ، الذي نعته المترجمون بأنه أكبر علماء مذهب مالك . وقـد توفي بعد ان عمر اكثر من مائة سنة في سنة ٧٤١ هـ بعد ان درّس مذهب مـــالك في فاس على عهد السلاطين الستة الاوَل من بني مرين . وكان تدريس « المدوّنة » وسائر كتب المذهب (المالكي) مرغوباً فيها الى درجة ان دروس هذا العالم كان يحضرها أكثر من ألف مستمع في الفقه ، كما قال — مع بعض المبالغة من غير شك — ابن القاضي (« الجذوة » ص ٢٥٨) .

وهذه الملاحظات تكفي لبيان الاتجـــاه الديني الذي اتخذته دولة بني مرين ، مع أول ملوكهـا . فهذا يبدو لنا مدافعاً متحمساً عن الدين والعلوم الاسلامية ، بحسب مذهب مالك ، الاثير دائماً على الشعب ولم يستطع الموحدون القضاء عليه .

---

(١) اول من صارت له هذه الاختصاصات من قضاة فاس هو مفضل بن محمد (راجع « الجذوة » ص ٢٢٠) . عن وظيفة « صاحب الشرطة » راجع « مقدمة » ابن خلدون (الترجمة الفرنسية جـ ١ ص ٥٢ ؛ ، جـ ٢ ص ٣٥-٣٧ ، وعن وظيفة « صاحب الحسبة » راجع ماكتبه . ج. س. كولان وايفاريست ليفي بروفنصال في مقدمة كتاب *Un manuel hispanique de Hioba* باريس سنة ١٩٣١ ، فقد وفيا الموضوع حقه تماماً .

وهنـــا ، كما في بلاد المغرب الإسلامي ، نشهد ترك التوحيد بحسب رأي العقليين ، لكننا لا نشهد زوال الدراسات العلمية عن القرآن والحديث .

وأمير المسلمين ، يعقوب ، أبدى توقيره للعابدين والمتقين والصوفية ـ كما فعل أبوه عبد الحق ، وأخوه أبو يحيى من قبل ـ وازداد عدد الصوفية ونفوذهم في ذلك العصر . وخلفاؤه على عرش فاس ، عن إيمان وعن سياسةٍ ، إذ بهذا يتملقون الشاعر العميقه لرعاياهم البربر مثلهم ، سيتبعون نفس السبيـــل الفقهية الدينية التي رسمها يعقوب ، وهي تتلاقى مع تلك التي سلكها بنو عبد الواد في تلمسان وبنو حفص في تونس .

وستنشىء هذه الحكومات مساجد ومدارس ، للعبـــادات والدراسات الدينية ، وكلهم سيشجعون العلماء ويجتذبونهم الى بلادهم وحواضرهم . وسيعطون مدن المغرب حضارة ، أقل عظمة من تلك التي أعطاها لها الموحدون ، وأقل تشدداً وعدم تسامح مع اليهود والنصارى .

وهذا ما ينبغي علينا ان نفحص عنه الآن لفهم تطور الاسلام في افريقية الشمالية في عهود هذه الحكومات (الدوَل) الثلاث .



جـ ـ الحالة السياسية الدينية في المغرب من القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) حتى القرن السادس عشر (العاشر الهجري)

ان الحكومات الثلاث التي خلفت ، من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر ، دولة الموحدين في المغرب ، أطرحت كما قلنا المذهب الفقهي والكلامي الذي دعا اليه المهدي ابن تومرت وأعادت الاسلام السني على مذهب

مالك ، وأحلوا محل عدم التسامح الديني الذي سار عليه الموحدون الأُوَل تسامحاً نسبياً ، واستفادوا ، الى حد كبير ، بالنشاط العقلي الذي فرضه على المغرب الإسلامي خلفـــاء مراكش الاقوياء ، وأخيراً فانهم مكّنوا لحركة التصوف الإسلامي ، خصوصاً في القسم الغربي ، من النمو ، وكانت قد أقرت منذ القرن الخامس الهجري في داخل الإسلام السُّني في المشرق ، ودخلت في المغرب في مستهل القرن السادس .

ومنذ العهد المضطرب الذي تلا ضعف سلطان الموحدين، خصوصاً ابتداء من المأمون ، توالدت روح التمرد والثورة في بلاد دولة الموحدين ، وشاع في الامراء والولاة روح الاستقلال ، الامراء والولاة الذين كانوا زعماء للمدن او للقبائل .

واذا كان الحفصيون قد استندوا الى كونهم من ذرية موحدي كبير لادعاء الخلافة ، وكانت الخلافة قد ضعفت بين يدى خلفـــاء عبد المؤمن ، فإنهم لم يواصلوا التقاليد الدينية الموحدية . وبنو عبد الواد وبنو مرين ظهروا لنـا على أنهم أقاموا دولتهم بفضل جسارة زعماء قبائل حربية انتفضوا على سلطة مراكش الزمنية . ولم يكن من مقاصد مؤسسيها القضاء علي او إعادة مذهب المهدي ابن تومرت ، وكان قد أُهمِل ، ومنذ عهد طويل، من جانب السلاطين الموحدين انفسهم . وخصوم هؤلاء الاخيرين ، في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ، في عصور الفوضى والاضطراب هذه ، تبدوا في مظهر الدافعين عن سكان المدن والارياف، وأمّنوا لهذه نوعاً من الهدوء النسبي بعد اضطراب الامن وقطع الطريق ، وكذلك أمّنوا حريـــة ممارسة مذهب أهل السُّنة وفقه مالك ، كما يهوى جمهور الناس في أعمـــاقهم ، وكما انتظر كثير من الخصوم الالداء « لبدعة » الموحدين .

ومؤسسو الدول هؤلاء ، بتوقيرهم للأولياء والعبّاد ، لم يفعلوا غير ان

اتبعوا النوازع الصوفية الإسلامية الأثيرة عند البربر ؛ وبهذا رفعوا مكانتهم بينهم .

وفضلا عن ذلك ، فان هؤلاء الملوك – اما عن سياسة أو عن عدم اكتراث – لم يقاوموا بقاء الأفكار الدينية التي قال بها الاصلاح الموحدي ، لدى أولئك الذين تمسكوا بها ، وأحياناً علّموها ، الى جانب كتب الفقه المالكي أو معها . وسنرى فيما بعد ان الآثار الأخيرة ، على الأقل في التعليم ، لمذهب الموحدين لم تختف ، ولا حتى في مدنٍ مثل فاس وتلمسان ، إلا في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) .

وهذا اللون من التسامح الديني كان من الخصائص المهمة لحكومات المغرب في ذلك العصر . وقد امتد فشمل غير المسلمين ، من يهود ونصارى ، ويمثل تبايناً واضحاً مع عدم تسامح الخلفاء الموحدين الكبار الأوائل . وهؤلاء – على نحو اكثر مما فعل أصحاب النزعة العقلية في المشرق ، وكان ابن تومرت تلميذاً لهم – أبدوا في تطبيق إصلاحهم في المغرب عن روح اضطهاد ديني عنيف جداً ، ليس فقط ضد فقهاء المالكية ، بل وأيضاً ضد غير المسلمين . وعلى هذا النحو زالت نهائياً طوائف مسيحية كانت لا تزال تعيش في القسم الشرقي من الشمال الافريقي في القرن الثاني عشر الميلادي ، وتم زوالها في عهد عبد المؤمن . كذلك قضى الاضطهاد الموحدي على الطوائف اليهودية العديدة، وأحياناً كانت مهمة ، في بعض المدن، وكانت تعيش فيها في حماية المرابطين. والمؤلفون المسلمون صمتوا تقريباً عن هذه الوقائع ؛ لكن بعض المؤلفين اليهود أخبروا عن مدى ما أصاب اليهود من اضطهاد الموحدين لهم باستمرار،وخصص ابن عزرا قصيدة لهذا الموضوع [1] . وعلى الرغم مما هناك من مبالغة في هذه

---

(١) راجع « أشعار ابن عزرا » ، نشرة د . كهانا في **Ahissaf** (فرسوفيا ، حـ ٢) ، وقد أورده ناثان اسلوش في *Hebraeo-Phéniciens* (مجلد ١٤ ، ص ٢٤ : وما يتلوها) ، ثم «دراسة عن يهود مراكش» (جـ ٤ من *Archives Marocaines*). كذلك يورد اسلوش عن هذه

الروايات ، فانها تدل على ان المعابد اليهودية دُمِّرت والطوائف اليهودية التي كانت تسكن المـــدن شتت شملها ؛ وكثير من اليهود قتِلوا ، والبعض منهم اعتنقوا الاسلام .

لكن في أيام دُوَل فاس وتلمسان وتونس عادت الطوائف اليهودية للظهور بل إن ملوكها خصّصوا لليهود أماكن للسكنى خاصة ، قريبة من قصورهم، كما سيحدث في فاس [٢] وتلمسان [٣] في القرن الثـامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، وكذلك خصصوا أحيـاء لسكنى الجنود النصارى والمستوطنين النصارى . وتمتع هؤلاء وأولئك بالحماية التي منحتها الشريعة الاسلامية لأهل الذمة .

وليس معنى هذا ان اليهود والنصارى كانوا من ثم بمأمن من كل خطر، لأننا نعرف ان العامة كانت أحياناً ، لأسباب متفاوتة الوجاهة ، تجري مذابح في اليهود [٤] ، بل وفي النصارى [٥] ، لكن الحكومة كانت تعمل غالبـــاً على منع ذلك .

الاضطهادات ما ورد في تاريخ ابن داوود ، وكتب زكولو ، وهاكوهين ، وفرجا ، وجريتس ؛ وراجع أيضاً Eisenbeth : « اليهودية في أفريقيا الشمالية » قسنطينة ، بدون تاريخ ، ص ١٧ – ١٨ .

(٢) العمري : « مسالك الأبصار » جـ١ ، أفريقية ما عدا مصر ، ترجمة جودفروا ديمومبين باريس سنة ١٩٢٧ ص١٠٣ وما يتلوها ؛ جودفروا ديمومبين، Marocain Mellâh . في « المجلة الآسيوية »، عدد مايو - يونيو سنة ١٩١٤، ص ٦٥٠ – ص ٦٥٨ والمراجع المذكورةهناك.

(٣) A. Meyer, Etudes des Mœurs des Israélites de Tlemcen, p. 7 et ss. (Alger 1902), Alfred Bel, Les fêtes de Rabb à Tlemcen, Paris, 1935 (Outre-Mer).

(٤) كما حدث في سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٦ م) لما ان اتهم بعض المسلمين في فـاس يهودياً بأنه أساء الأدب مع سيدة مسلمة . فقتلوه وشرعوا في قتل أبنـاء دينه ، ولم تتوقف المذبحة إلا بأمر قوي من السلطان يعقوب (راجع « الذخيرة » ص ١٨٦) .

(٥) راجع نشرة ديمومبين لكتاب « مسالك الأبصار » (القسم الخاص بالمغرب) ، المذكور في تعليق ٢ السابق ، صـ ١٠٤ وتعليق ٣ هناك ، وكذلك بحثه Marocain Mellâh في المجلة الاسيوية » J.A. ، عدد مايو - يونيو سنة ١٩١٤ ، صـ ٦٥١ - ٦٥٨ .

والعنصر اليهودي في بلاد المغرب تزايد بسبب هجرة اليهود من أسبانيا وما لقوه من اضطهاد هناك كلما توغل النصارى في استرداد أسبانيا ، واستفاد كثيراً، من الناحية الاقتصادية والسياسية أيضاً من كرم الضيافة الذي وجدوه في بلاد المغرب .

والنصارى الذين عادوا الى حواضر البلاد منذ بداية الربع الثاني من القرن الثالث عشر ، مع تولي الخليفة المأمون وخلفائه الموحدين ، بوصفهم جنوداً ، نجدهم لدى ملوك الحكومات الثلاث بنفس الصفة (ميليشيا) ، خصوصاً عند بني مرين ، وقد ظهر هناك أثرهم في بعض ثورات القصر (المنازعات الداخلية بين الحاكمين) [١] . ومع ذلك فإن ملوك تلمسان ، بعد المحاولة الخطرة التي قام بها يغمراسن لانشاء ميليشيا مسيحية ـ استولى عليها من جيوش أبي سعيد الموحدي ـ يبدو أنهم تخلوا عن اتخاذ ميليشيا مسيحية . أما بنو حفص فان ابن فضل الله العمري ، الجغرافي الذي كتب في الربع الثاني من القرن الرابع عشر ، فيقول لنا ان الجند في تونس كان يضم فرقة من الفرنجة كانوا يقومون بحراسة السلطان وكان لا يثق إلا بهم [٢] .

والى جانب هذا الجند من النصارى ، كان يوجد في المدن مستوطنون نصارى ، خصوصاً من التجار ، وكانت حوانيتهم في قسم من السوق يسمى « القيسارية » ، وكانوا يبيعون خصوصاً الأقمشة المصنوعة في أوربا . وكانت توجد كنائس (بدون نواقيس) وقسس لاقامة العبادات ، ووجدت علاقات سلمية ، وعلاقات تجارية بين المسلمين والنصارى في كلا جانبي البحر الأبيض المتوسط . ولم تغير الحملة الصليبية البائسة التي قادها لويس التاسع ضد تونس ، ولا الجهاد ـ ذو الطابع السياسي اكثر منه دينياً ـ الذي قام به بنو مرين في

---

(١) أنظر مثلا « النقوش العربية في فاس » ، ص ٧ ومواضع متفرقة بمناسبق ثورة أبي علي أحد بني مرين .

(٢) راجع ترجمة جودفروا ديومبين المذكورة . ص ١٢٢ .

أسبانيا ـ من ان تغير ، بشكل ظاهر ، في طبيعة العلاقات القائمة بين المسلمين والنصارى في بلاد الشمال الافريقي .

غير ان مصدر النور والحضارة الذي كان يمثله الاندلس منذ عصر خلافة قرطبة [1] سينطفىء عما قليل اذ على الرغم من تدخل بني مرين النشيط المستمر من أجل نجدة الاسلام المتدهور في العُدوة الاخرى (في الأندلس) منذ هزيمة الناصر الموحدي في موقعة العقاب (سنة ٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م)فان تداعي السيطرة الاسلامية على الاندلس ستضاءل ، الى ان يزول الاسلام نهائياً من الأندلس في القرن الخامس عشر الميلادي .

وها هوذا الشُّقندي ، في نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) يندب حظ بلاده (الأندلس) في « رسالة » ، وقد قدر للاندلس منذ وقت طويل ألا يفلت من هجمات نصارى الشمال إلا ليقع في قبضة المسلمين المغاربة الأجلاف . وهذا ما عبر به العالم المترجم لهذه « الرسالة » الاستاذ اميليو جرثيا جومث في مقدمة ترجمته [2] حين بيّن حال الإسلام الأسيفة في أسبانيا وقد تجاذبه خطر النصارى في الشمال وخطر المغاربة في الجنوب .

والواقع أن الموحدين منذ القرن السادس قد عوّدوا المثقفين في المغرب على منهج للعمل والبحث في العلوم الدينية والدنيوية . ولم يصعب عليهم القيام بذلك في أسبانيا حيث بقي النشاط العقلي قوياً منذ عصر الخلافة الأموية « التي ظهر في أيامها علماء وشعراء ورجال مشهورون أسماؤهم أثبت على أوراق الزمان من الأطواق على أعناق الحمائم [3] ». وازدهار العلوم الاسلامية والثقافة

---

(١) عن هذه الفترة راجع خصوصاً : دوزي « تاريخ المسلمين في أسبانيا » ، ٣ مجلدات طبعة جديدة قام بها ليفي بروفنصال ؛ ليفي بروفنصال : « أسبانيا الإسلامية في القرن العاشر : النظم والحياة الاجتماعية » باريس ، سنة ١٩٣٢ ؛ هـ. تراس : « الفن الأندلسي المغربي منذ البداية حتى القرن الثالث عشر » ، باريس ، سنة ١٩٣٢ .

(٢) Assaqundi, *Elogio del Islam espanol,* Madrid, 1934, p. 20.

(٣) G. Dugat, Analectes sur l'histoire de la littérature des Arabes d'Espagne, par Al-Makkari, Introduction, t. I, p. LXXVI, Leyde, 1855.

العربية هذا استمر في الأندلس في عهد ملوك الطوائف [1] ، بحيث لم تستطع خشونة البربر ، ولا الخسوف العقلي طوال نصف قرن من سلطان الموحدين ، أن يقضيا عليه .

ولهذا فإنه من هذه الثقافة الأسبانية الرفيعة سيستمد المغرب ، من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر ، خير عناصر ثقافته وعبثاً استردت المالكية (مذهب مالك) المكانة الأولى في العلوم الجامعية (في التدريس بالمدارس) ابتداءً من مستهل القرن الرابع عشر الميلادي ، فقد استمرت ممالك البربر الثلاث في الشمال الإفريقي تستفيد من علوم الأندلس. والى هجرة علماء الأندلس المتزايدة الى إفريقية انضاف لصالح الدراسات الاسلامية والعربية ما اتخذه المثقفون في المغرب منذ عهد الموحدين من عادة السفر البعيد في الأندلس وفي الشرق الإسلامي للأخذ عن شيوخ العربية والعلوم الدينية .

وحين نتصفح تراجم العلماء المغاربة في الدولة الحفصية ودولة بني عبد الواد ودولة بني مرين ، نفهم ليس فقط تنوع الثقافة التي بثوها ، بل ونجد أيضاً أنه بعد سقوط الموحدين بوقت طويل تضاف الى أسمائهم أوصاف تذكّر بالنسبة التي فرضها إصلاح ابن تومرت . فهم يوصفون بأنهم « محدثون » ، و « حفّاظ و « مفسرون » ، و « أصوليون » ، و « مجتهدون » يشتغلون على الأصلين (القرآن والحديث) . لكن حتى يكون الإنسان حجة في فن تفسير هذين الأصلين الصعبين ، لا بد من دراسات متينة للغة والنحو والأدب وأن يعد من بين « أهل النحو » و « أهل الأدب » ، كما يُسمون ؛ ويجب ان يكون المرء قادراً على فهم الشعر ، والأفضل ان يكون هو نفسه شاعراً ؛ وان يكون ماهراً في عرض المسائل وعارفاً بعلم المنطق ، وقادراً على الإقناع بالخطابة والفصاحة والبيان والبديع والمعاني ، الخ . ومن هنا نفهم مدى سعة ثقافة أهل العلم ورجال الدين في ذلك العصر . والبعض يضيف فروعاً أخرى

---

(٣) هـ. بيرس : « الشعر الأندلسي بالعربية الفصحى » ، باريس ، سنة ١٩٣٧ .

للعلم ، مثل الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية والفلك والطب . والعالم في ذلك العصر ، على جـانبي مضيق جبل طارق ، سواء كان عربيّ الأصل أو بربريه ، — كما يقول المترجمون لهم ، الذين يوردون ثبتاً بأسماء شيوخه وبأسماء تلاميذه الذين أخذوا عليه ، وبالكتب التي صنّفها — نقول ان العالم في ذلك العصر كان « مشاركـاً في العلوم العقلية والنقلية » وفي « العلوم الدينية والدنيوية » .

وهكذا استمرت الحياة العقلية القوية ، التي يرجع الفضل في شطر كبير منها الى النشاط الذي أوجده الموحدون ، من أجل دراسة العلوم الدينية ، في المغرب على عهد الحكومات الثلاث التي توزعت حكمه ابتداء من القرن الثالث عشر . ولما كان علمـاء هذا العصر مُحدِّثين ومفسرين ومتضلعين في « أصول الدين والفقه » فلا نستطيـع ان نستنتج أنهم بقوا في نطـاق دعوة الموحدين . بـل نعلم على العكس بالنسبة الى عدد منهم أنهم لم يدرسوا هذه « الاصول » على سبيل الاجتهاد الحقيقي ، أي وضع الشريعة ، كما فرض ابن تومرت ، بل كانوا فيما يتعلق بالشريعة يرجعون الى كتب الفروع التي وصنعها فقهاء المالكية . ويكفينا ان نذكر من بين الأمثلة العديدة ، مثال العالم الفقيه المحدث الحافظ ، أبي القاسم بن محمد الغماري الذي تولى الاقراء ، بعد وفـاة شيخه ابي إسحق الغُماري ، في مسجد الحجامة في مدينة فـاس ، وكان يدرّس « المدوّنة » . ويقول مترجمه ابن القاضي (« الجذوة » ، ص ٣١٨) إنه كان أعظم علمـاء عصره في معرفة « المدوّنة » والتشريـع على مذهب مـالك . وكان يعيش في عهد سلاطين بني مرين الأوَل ، وتوفى بعد سنة ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م .

ومن المفيد جداً أيضاً الاطلاع على الترجمة الطويلة ، التي كتبها كثير من المؤلفين ، عن عالم من تلمسان يعرف باسم « الشريف التلمساني » الذي ولد سنة ٧١٠ هـ (١٣١٠ م) وتوفى سنة ٧٦٩ (١٣٦٩ م) .

دَرَس في تلمسان أولاً على شيوخ مشهورين مثل ابني الامام وشيخ ابني

خلدون، الآبلي (المسمى مراراً خطأ باسم الأبلي) ، ثم درس في تونس . وكان عالماً بالأصول ، وصنف كتاب « مفتاح الاصول في بناء الفروع على الأصول » وهذا العنوان قد يجعلنا نظن أننا بإزاء عرض لمنهج الاجتهاد ، وفقاً لمبادىء الموحدين ، بينما هو كما يقول من ترجموا له (مثلا «البستان» ، ص ١٧٣) قد اقتصر في هذا الكتاب على تطبيق الفروع بحسب مذهب مالك على الأصول (القرآن والسنة) وكان من كبار علماء المالكية ، يعني بالأصول والفروع معاً (الكتاب المذكور ، ص ١٧٢) ، حتى ليمكن ان يقال (الكتاب المذكور ص١٦٧) أنه بفضله أعيد في المغرب مذهب أهل السُّنة نهائياً وزالت « البدعة » (الموحدية) . وهذا يكفي للدلالة على أنه إذا كان مذهب مالك قد انتصر في المغرب، منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، فإن آثار حركة الموحدين الاصلاحية الفقهية لم تنمح على الفور ، على الرغم من ان السلاطين والشعب والغالبية العظمى من العلماء اعتنقوا مذهب أهل السُّنة بحسب مذهب مالك .

وكان فقه الشريف التلمساني ومذهبه الكلامي ، بحسب مذهب مالك ، سبباً في اختيار أبي حمّد ، ملك تلمسان ، له ليتولى المدرسة التي انشأها هذا السلطان في عاصمته من أجل هذا الشيخ (راجع «البستان» ، ص ١٦٥ — ١٦٦) وقد تولى التدريس فيها حتى وفاته في سنة ٧٦٩ هـ (١٣٦٩ م) .

الفصل الثاني

العلم والدين ، تطور التصوف

المراجع

– مراجع عربية :

بالنسبة الى هـــذا العصر ، يراجع الى جانب كتب الطبقات والتراجم المذكورة سابقاً (خصوصاً في مطلع الفصل الثالث من الكتاب الثاني) تراجم العلماء والاولياء في المغرب خلال القرون الستة الاخيرة كما وردت في الكتب الرئيسية التالية :

أحمد بابا : « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » ، فاس سنة ١٣١٧ .

الإفراني (محمد) : «صفوة ما انتشر عنأخبار صلحاء القرن الحادي عشر» فاس بدون تاريخ .

البادسي (عبد الحق) : « المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف » ، ترجم بعضه ج.س. كولان ، باريس سنة ١٩٢٦

الحفناوي (محمد) : « تعريف الخلف برجال السلف » طبع الجزائر ، في

جزئين سنة ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ .

ابن عساكر (محمد) : «دوحة الناشر لمحاسن من كان من المغرب من أهل القرن العاشر »، فاس ١٣٠٩، ترجمة Graulle ، باريس سنة ١٩١٣ *(Arch. Maroc.)*

ابن عطاءالله : « لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن » ، طبع تونس ، سنة ١٣٠٤ هـ ، القاهرة سنة ١٢٧٧ ، سنة ١٣٢١هـ

ابن فرحون : « الديباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب » ، فاس سنة ١٣١٦ هـ .

» » : « مفتاح الفلاح ومصباح الارواح » (على هامش : «لطائف المنن » للشعراني) ، القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

الفاسي (عبد الحفيظ) : « رياض الجنة » ، طبع فاس سنة ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٢ م .

الفاسي (محمد بن أحمد) : «ممتع الاسماع في ذكر الجزولي والطباع وما لهما من الأتباع » ، فاس ، سنة ١٣٠٥ ، سنة ١٣١٣ هـ .

ابن القاضي : « جذوة الإقتباس فيمن حـلّ من الاعلام مدينة فاس » فاس سنة ١٣٠٩ هـ .

ابن القاضي : « درة الحجال في أسماء الرجال » نشرة علّوش للجزء الاول الرباط ، سنة ١٩٣٤ .

القادري (محمد) : « نشر المثاني لاهل القرن الحادي عشر والثاني » فـاس سنة ١٣٠٩ في مجلدين ؛ ترجمة Graulle في مجلدين ، باريس ١٩١٣ — ١٩١٧ . (*Arch. Maroc.)*

الكتاني : « سلوة الانفاس ومحادثة الاكياس لمن أُقبِـر من العلماء والصلحاء بفاس» ، ثلاثة مجلدات ، طبع حجر بفاس سنة ١٣١٦ .

محمد العربي الفاسي : « مرآة المحـاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن » ، طبع حجر بفاس سنة ١٣٢٤ م .

ابن مريم : « البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان » ، نشرة محمد بن أبي شنب ، الجزائر سنة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م .

ابن الموقّت (محمد) : « السعادة الأبديـة في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية » طبع حجر في فاس ، في مجلدين ، سنة ١٩٣٦ م .

✶

— وبالنسبة الى الفقه والكلام والتصوف يراجع :

الأخضري : « السُّلّم المنورق في عـلم المنطق » ، طبع (مع حاشية الباجوري) في القاهرة سنة ١٢٨٢ ، سنة ١٣٠٦ ، سنة ١٣٠٨ ، الخ؛ ترجمة لوسياني الى الفرنسية ، الجزائر ، سنة ١٩٢١ .

الأشعري : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ، نشرة Ritter ،في مجلدين ، استانبول » ليپتسج ، سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ .

الأشعري : « رسالة في استحسان الخوض في الكلام » ، نشرة حيـدر أباد ، سنة ١٣٢٣ ، سنة ١٣٤٤ .

الجزائري : « المنظومة الجزائرية في التوحيد » طبع تونس ، سنة ١٣١١

ابن الجزري : « الحصْن الحصين من كلام سيد المرسلين » (مجموعة أحاديث للدعاء) طبع الجزائر ، سنة ١٣٢٨ ؛ القاهرة سنة ١٢٧٩ ، ١٣١٥ .

ابن الحاج ، الفاسي : « مدخل الشرع الشريف » ، القاهرة سنة ١٢٩١ و سنة ١٩٢٩ .

ابن حزم : « طوق الحمامة في الألفة والألا ّف»، طبع دمشق سنة ١٣٤٩

الترجمة الانجليزية لنيكل، باريس سنة ١٩٣١؛ الترجمة الروسية لسلييه Sallier موسكو ، سنة ١٩٣٣ .

ابن حزم : « الاخلاق والسِّير في مداواة النفوس » ، القـــاهرة ، سنة ١٩٠٨ م .

الدردير (أحمد) : الخريدة البهيـــة في العقائد التوحيدية » ، طبع الاسكندرية ، سنة ١٢٨١ ؛ القاهرة (ثمـاني طبعات) من سنة ١٢٧٦ الى سنة ١٣٢٣ هـ ، مع شروح وحواشي وتقريرات عديـــدة ، ويوجد أيضاً في « مجموع من مهمات المتون » ، القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ ، ١٩٢٥ م .

ابن زكري التلمساني : « المسائل العشر المسماة ببغية المقاصد وخلاصـــة المراصد » ، القاهرة سنة ١٣٤٤ .

جورجي زيدان : « تاريخ التمدن الإسلامي » ، ص ٣ ، القـاهرة سنة ١٣٠٤ (عن المدارس في الإسلام راجع ص ٢٠٠ وما يتلوها) .

السنوسي (محمد) : « عقيدة أهل التوحيد الصغري (وتسمى : « أمّ البراهين ») ، نشرها وترجمها الى الالمانية Ph. Wolff ، ليپتسك ، سنة ١٨٤٨ ونشرها وترجمهـــا الى الفرنسية Luciani ، الجزائر ، سنة ١٨٩٦ . وقـد شرحت وحشّي عليهـا مراراً عديدة (راجع بروكلمن GAL جـ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١، والملحق الثاني ص٣٥٢ — ٣٥٦) وكذلك « الوسطى » و «الكبرى» لنفس المؤلف . و « مقدمة » السنوسي — رغم عنوانها — هي أيضاً نوع من الشرح على «العقيدة» الصغرى (وقد نشرها وترجمها لوسياني تحت عنوان :

Les Prolégomenes théologiques de Senoussi, **Alger, 1908.**

السمرقندي (أبو الليث) : « تنبيه الغافلين » ، القاهرة سنة ١٢٧٨ الى سنة ١٣٤٤ هـ ، بمباي ، سنة ١٣٠١ ، سنة ١٣٠٤ .

السمرقندي (أبو الليث) : « قرة العيون ومُفرِّح القلب المحـزون » ، بولاق ، سنة ١٣٠٤ .

العبادي : « الجوهرة النيّرة » ، طبعة استانبول ، سنة ١٣٢٣ .

العدوى (حسن) : « مشارق الأنوار في فوز أهل الاعتبار » ، بولاق سنة ١٢٧٥ ، القاهرة ، من ١٢٧٧ الى ١٣٠٧ (ست طبعات) .

ابن عاشر (الفاسي) : « المرشد المعين على الضروري من علوم الدين » ، طبعة « قسنطينة » ، سنة ١٢٦٢ ، القاهرة سنة ١٣٠٠ .

العشماوي : « المقدمة العشماوية في العبادات » ؛ القاهرة ، تسع طبعات من سنة ١٢٧٩ الى سنة ١٣١٠ ، وشروح عديدة ، القاهرة وبولاق .

عليش (محمد) : « هداية المريد » (شرح على « السنوسية ») ، القاهرة سنة ١٣٠٦ ه .

الغزالي : « جواهر القرآن » طبع بمباي ، سنة ١٣١١ ؛ القاهرة سنة ١٣٢٨ .

الغزالي : « المقصد الأسنى في اسماء الله الحسنى » ، القاهرة سنة ١٣٢٢ ١٣٢٤ .

الغزالي : « المستصفي من علم الأصول » ، بولاق ، في مجلدين ، ١٣٢٢–٤

الغزالي : « الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة » ، القاهرة ١٢٨٠ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٥ ، ونشرها وترجمها **L. Gauthier** ، باريس ، ١٩٢٥ .

الغزالي : « منهاج العابدين الى جنات رب العالمين » ، القاهرة (مع « البداية ») ، سنة ١٣٠٥ .

الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، القاهرة ١٣٢٠ ، ١٣٢٧ (وراجع أيضاً ميجيل أسين بلاثيوس **M. Asin** : ***El Justo medio en la Creencia***) .

الغزالي : « كيمياء السعادة » ، القاهرة سنة ١٣٢٨ ، سنة ١٣٤٣ .

الغزالي : « فيصل التفرقة بين الايمان والزندقة » ، القـــاهرة ١٣١٩ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٨ .

الغزالي : « بداية الهداية » ، طبعـــات عديدة في القاهرة ؛ بولاق ، سنة ١٢٩٧ .

الغزالي : « الرسالة اللدنية » (أو : « في بيان العلم اللدني »)، القاهرة سنة ١٣٢٨ .

اللقاني (ابرهيم) : « جوهرة التوحيد » ، نشرها وترجمهـــا لوسياني ، لوسياني ، الجزائر سنة ١٩٠٧ ؛ بولاق، سنة ١٢٤١ ؛ القاهرة ١٢٧٣، ١٢٧٦ ١٢٨٧ ، ١٢٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٩ . مع شرح عبدالسلام اللقاني : القاهرة ١٣٠٠؛ مع حواشي العدوى ، بولاق، سنة ١٢٨١؛ وحاشية الأمير ، القاهرة ١٢٨٢ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٩ ؛ مع حاشية الباجوري (« تحفة المريد ») بولاق ، سنة ١٢٨١ ؛ القاهرة ١٣٠٦ ، ١٣١٠ ، ١٣١٤ .

أبو العلاء المعري : « رسالة الغفران »، ترجمة **M. S. Meissa** (مع مقدمة لوليم مرسيه) باريس ، سنة ١٩٣٢ .

ابن مبارة : « الدرّ الثمين والمورد المعين » فـاس سنة ١٢٩٢ ؛ تونس ، سنة ١٢٩٣ ؛ القاهرة ، ١٣٠٥ (مع شرح ابن عاشر) .

النسفي (حافظ الدين) : « العمدة في أصول الدين »، نشرة و. كيورتن لندن سنة ١٨٤٣

النسفي : « كشف الأسرار » ، مطبوع مع شروح وحواشي ، في مجلدين بولاق ، سنة ١٣١٦ .

النسفي (عمر) : « العقائد » ، نشرة **W. Cureton** ، لندن سنة ١٨٤٣؛ وترجمها الى الالمانية **C. H. Ziegler** ، هامبورج وليپتسج سنة ١٧٩٢ . وقـد

طبع لها عدة شروح في الشرق (راجع بروكلمن، جـ١ ص ٤٢٨ — ٨ ؛الملحق جـ١ ص ٧٥٨ — ٦١) .

النسفي (ميمون) : « بحر الكلام » القاهرة ١٣٢٩ .

الأوشي (علي) : « القصيدة اللامية في التوحيد »، نشرة P. von Bohlen في Regiomonti ، سنة ١٨٤٩ ؛ القاهرة سنة ١٣٠٩ (مع شروح وحواشٍ)؛ وطبع المتن في « مجموع مهمات المتون » ، القاهرة ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٩٥ .

*

ابن تيمية : « مجموع الرسائل والمسائل » ، خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١١ — ١٣١٩ .

ابن تيمية : « جواب أهل الإيمان في تفاضل آي القرآن » ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ.

خليل : « المختصر » ، باريس سنة ١٩٠٠ ، فاس سنة ١٣٠٠ ، القاهرة ١٣٠٩ ، ترجمة Perron بعنوان *Précis de jurisprudence musulmane, 6 vol.* وترجم بعضه Seignette بعنوان *Code Musulman,* Paris 1878 وراجع تحت هذا العنوان في المراجع العامة في أول كتابنا هذا .

الدردير (أحمد) : « أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك » ، شرح على مختصر خليل بولاق ، سنة ١٢٨١ — ١٢٨٢ ، مع حاشية الدسوقي ، القاهرة في ٤ أجزاء سنة ١٣٠٥ ، ١٣٠٩ ، ١٩١٠ .

ابن رشد : « المقدمات الممهدات لمسائل المرونة » ، القاهرة، سنة ١٣٢٥

الزرقاني : شرح على « مختصر » خليل ، مع حاشية الرهيني (٨ اجزاء ، بولاق سنة ١٣٠٧) ، وحاشية الخرشي (٥ أجزاء ، بولاق ١٢٩٩ ، القاهرة ١٣٠٦/٧) .

الزقاق (محمد التجيبي) : « المنهاج المنتخب الى أصول المـذهب » ، بشرح المنجور أحمد ، فاس ، سنة ١٣٠٠ .

الزقاق : « لامية ابن الزقاق » ، مع شروح عديدة، فاس ١٢٩٨ ، ١٣٠٦ ، ١٣١٤ ، وترجمه الى الفرنسية مراد بن علي بعنوان *La Lamia ou Zaqqa qiya du jurisconsulte marocain Zaqqâq;* éd. et tr. à Casablanca 1927.

السبكي (تاج الدين) : « العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهــم من الوثائق والاحكام » ، طبع مع « تبصرة الحكام » القاهرة ١٣٠١ .

الشاطبي (ابراهيـم) : « عنوان التعـريف بأصـول التكليف » «كتاب الموافقات ») ، تونس ، سنة ١٣٠٢ .

الشاطبي : « كتاب الاعتصام » (من البدع) ، في ثلاثة مجلدات، القاهرة ١٩١٣/٤ .

الشعراني : « الميزان » ، القاهرة ١٢٧٢ ، ١٢٧٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٦ ، وترجمه الى الفرنسية Perron بعنوان Balance de la loi musul-mane, Alger 1870 et 1898

ابن عاصم : « تحفة الحكام في نكت العقود والاحكام » ، نشـره وترجمه الى الفرنسية Hondas et Martel بعنوان *Traité de Droit musulman* la Tohfat d'Ebn Acem.
في الجزائر سنة ١٨٨٣ وباريس سنة ١٨٨٨ ، وطبع النص أيضـا في فاس ١٢٨٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣١٧ ، الجزائر ، ١٨٨٢ ، ١٨٩٣ ، ١٣٢٣هـ ، الخ ، وطبع النص مع شرح مياره، القاهرة ١٣١٤ ، ومع شرح عبدالسلام التسولي ، بولاق سنة ١٢٥٦ ، القاهرة ١٣٠٤ ، الخ .

عليش (محمد) : شرح « مختصر » خليل ، أربع مجلدات ،بولاق، بدون تاريخ .

القرافي (أبو العباس) : « أنوار البروق في انواع الفروق فـي سول الفقه » ، ٤ مجلدات ، تونس ، سنة ١٣٠٢ .

القرافي (أبو العباس) : « الاجوبة النافرة في الرد على الاسئلـة

الفاجرة » ، القاهرة سنة ١٣٢٢ .

القيرواني (ابن أبي زيد) : « الرسالة » ، طبع فاس ، سنة ١٣٣٨ ، الخ ، ترجمة فانيان ، باريس ، سنة ١٩١٤ .

النووي : « منهاج الطالبين » ، نشره وترجمه فان دن برج بعنوان *Le Guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafi'i,* 3 vols. Batavia, 1882-4.

وطبع في القاهرة سنة ١٣٠٥ ، ١٣٠٨ .

الونشريسي : « المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء افريقية والاندلس والمغرب » ، فاس ، ١٢ مجلدا ، ١٣١٤/٥ ، وترجم بعضه **Amar** ، باريس سنة ١٩٠٨ *(Ar. Mar.)*

ابن البنا : « المباحث الاصلية عن جملة الصوفية » ، مع شرح ابن عجيبة الفاسي ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ .

الجزولي (محمد) : « دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلاة على النبي المختار » ، طبع بطرسبورج سنة ١٨٤٢ ، القاهرة ١٢٥٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٧ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٦ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٨ ، استانبول ١٢٦٤ الى ١٣١٤ (٦ طبعات) ، فاس ، بغير تاريخ ، الجزائر ، سنة ١٣٢٢ ، دهلي ، ١٢٨١ ، ١٣٠٢ ، ١٣١١ ، الخ ... مع شرح الفاسي « مطالع المسرات » ، القاهرة ١٢٨٩ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٩ ، ١٣٢٣ ، فامن ، ١٣١٧ ... وشروح أخرى .

ابن الجوزي : « تلبيس ابليس » ، القاهرة سنة ١٣٤٠ هـ .

الجيلاني (عبدالقادر) : « فتوح الغيب » ، القاهرة سنة ١٢٨١ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٩ ، مع شرح ، القاهرة سنة ١٣٣١ ، وترجمه الى الالمانية **W. Braune** بعنوان **Die Futuh al-gaib des Abd al-Qadir, Berlin, Leipzig 1933.**

الحموي (سعدالدين) : « علوم الحقائق » ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (في « مجموع الرسائل ») .

الخاني (قاسم) : « السير والسلوك الى ملك الملوك » ، فاس سنة ١٣١٥ هـ .

الخاني (محمد) : « البهجة السنية في ادب الطريقة النقشبندية » ، القاهرة سنة ١٣٠٣ .

الخوبري (عثمان) : « درة الناصحين » ، بولاق ، ١٢٦٤، ١٢٧٩، استانبول سنة ١٢٦٩ .

الخوريني (أبو الوفاء) : « خزينة الاسرار وجليلة الاذكار » ، القاهرة ١٢٩٧ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٥ .

الدردير (أحمد) : « تحفة الاخوان في بيان طريق أهل العرفان » ، القاهرة ١٢٨١ ، ١٢٨٤ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠٢ .

الدينوري : « أخبار الحلاج » ، نشره وترجمه لوي ماسينيون وباول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ .

الديريني (عزالدين) : « طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب » ، القاهرة سنة ١٢٩٦ ، وطبع أيضا على هامش « نزهة المجالس » للصفتوري القاهرة سنة ١٣٠٥ ، ١٣٢٩ .

الرشيدي : « ابتسام الغروس ووشق الطروس في مناقب ابي العباس أحمد بن عروس » ، تونس ، سنة ١٣٠٣ .

الرفاعي (عزالدين) : « المعارف المحمدية في الوظائف الاحمدية » ، القاهرة سنة ١٣٠٥ .

الرومي (جلال الدين) : « مثنوى » ، نشرة نيكلسون ، ج ٤ ، كمبردج سنة ١٩٣٠ .

(ابن) زروق البرنسي (أحمد) : « الكناش » ، (مع شرح) ، القاهرة سنة ١٣١٨ .

(ابن) زروق : « النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية » ، القاهرة سنة ١٢٨١ ، وقد اختصره ابن عبدالقادر الفاسي (ابو مدين) في : « المدارية

الشافية في شرح النصيحة الكافيه ... » ، فاس سنة ١٩٢٠م

الزينبي (عبدالمجيد) : « التحفة المرضية في الاخبار القدسية » ، القاهرة ١٣٠٤ ، ١٣٠٦ ، ١٣١٠ .

السراج (أبو مضر) : كتاب « اللمع في التصوف » ، نشرةنيكلسون، ليدن ــ لندن ، سنة ١٩١٤ .

السمنودي(محمد) : « تحفةالسالكين ودلالةالسائرين بنهج المقربين»، القاهرة ١٢٨٧ ، ١٣٠٥ .

السهروردي (شهاب الدين عمر) : عوارف المعارف » ، بولاق ، سنة ١٢٨٩ ، القاهرة ١٣٠٦ ، ١٣١٢ في ٤ مجلدات .

السهروردي (شهاب الدين عبدالقاهر) : « حكمة الاشراق » ،في مجلدين ، شيراز ، سنة ١٣١٣ ــسنة ١٣١٥ هـ .

الشاذلي (أبو الحسن) : «حزب البحر» ، القاهرة١٨٦٥ ، قازان، سنة ١٨٩٧ . وقد طبع في الشرق كثير من الشروح عليه (راجع بروكلمن ، الملحق حـ ١ ص ٨٠٥) .

الشاذلي (أبو الحسن) : « مجموعة الاحزاب » ، القاهرة سنة١٣١٧هـ

الشرنوبي : «الكشف الغيوبي» (أو : « كتاب الطبقات») ، القاهرة ١٢٨١ ، ١٣٠٥ ، وفي شرح محمد البلقيني : « طبقات العلامة الشيخ أحمد الشرنوبي، يذكر فيها مناقب الاولياء الاربعة وكرامات أصحاب العشائر» ، القاهرة ١٣٠٥ .

الشرنوبي : « تائية السلوك » مع شرح ، القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .

الشعراني (عبدالوهاب) : « اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر » (عقائد الصوفية في التوحيد) ، القاهرة من سنة ١٢٧٧ الى سنة ١٣٥١ هـ .

الشعراني : « الكبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر » وهو منتزع من كتابه « لوافح الانوار القدسية في بيان قواعد الصوفية » ، وهذا

بدوره مستخلص من « الفتوحات المكية » (ابن عربي) ، القاهرة ١٢٧٧ ، ١٣٠٧ .

الشعراني : « تنئية المغترين » ، القاهرة سنة ١٢٧٨ .

الشعراني : « مدارج السالكين الى رسوم طريق العارفين » ، طبع حجر بالقاهرة .

الشعراني : « البحر المورود في المواثيق والعهود » ، القاهرة ١٢٧٨ ، ١٢٨٧ .

الشعراني : « موازين القاصرين » ، القاهرة سنة ١٢٩٧ .

الشعراني : « كشف الغمة عن جميع الامة » ، في مجلدين ، القاهرة ١٢٨١ ، ١٣٠٣ .

الشعراني : « لواقح الانوار في طبقات الاخيار » ، القاهرة من ١٢٩٣ الى ١٣٤٤ . (٦ طبعات) ، بولاق ، سنة ١٢٧٦ هـ .

الشهرزوري: « نزعة الارواح » نشرة اشبيس ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٥ . ابن عباد النغزي : « الرسائل الكبرى » ، فاس سنة ١٣٢٠ .

ابن عطا الله (تاج الدين) : « الحكم العطائية » ، مع شرح ابن عباد الرندي ، بولاق ، سنة ١٢٨٥ هـ ، القاهرة ، سنة ١٣٠٦ .

ابن عطاء الله : « تاج العروس وقمع النفوس » ، القاهرة ١٢٧٥ ، ١٣٠٥

ابن عربي (محي الدين) : نصوص الحكم في خصوص الكلم » ، بولاق ، سنة ١٢٥٢ ، القاهرة ، ١٣٠٩ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٩ ، وتوجد شروح عديدة مطبوعة لهذا الكتاب (انظر بروكلمن ، حـ ١ ص ٤٤٢-٣ ، الملحق حـ ١ ص ٧٩٢-٣)

ابن عربي : « الفتوحات المكية في معرفة أسرار الملوكية » ، بولاق ، سنة ١٢٦٩ ، ١٢٧٤ ، القاهرة ، ١٢٨٠ ، ١٢٩٤ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٩ .

ابن عربي : « شجرة الوجود والبحر المورود » ، بولاق ، سنة ١٢٩٢ .

ابن عربي : « التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية » ، نشرة هـ . س نيبرج ، ليدن سنة ١٩١٩ .

ابن عربي : « مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم » ، القاهرة، سنـة ١٣٢٥ .

ابن عربي : « الانوار فيما يفتح على صاحب الخلوة من لاسرار» ، القاهرة سنة ١٣٣٢ .

ابن عربي : « الحجب » ، القاهرة سنة ١٩٠٧ .

ابن عربي : « الامر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط» ، استانبول ، سنة ١٣٠٢ ، بيروت ، ١٩١٢ .

ابن عربي : « القرعة المباركة الميمونة والدرة الثمينة المصونة » ،القاهرة سنة ١٢٧٩ ، بومباي ، سنة ١٣٠٠ .

ابن العربي (أبو بكر) : « العواصم من القواصم » ، طبعة قسنطينة، سنة ١٩٢٨ ، الجزائر ، سنة ١٣٤٦ .

ابن العريف : « محاسن المجالس » ، نشره وترجمه أسين بلاثيوس ، باريس ، سنة ١٩٣٣ .

الغزالي (أبو حامد) : « أحياء علوم الدين » .

الغزالي : «مشكاة الانوار» ، نشره W. H. T. Gairdner لنـدن سنة ١٩٢٤ . كذلك تراجع كتب الغزالي التي أسلفنا ذكرها في اثبات سابقة .

ابن غانم المقدسي : « كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار » ، طبعات عديدة في القاهرة وبولاق ، نشره جارسان دي تاس بعنوان *oiseaux et les fleurs,* **Paris, 1821** ، وترجمه الى الالمانية **Peiper** بعنوان Stimmen aus *desn Morgenlanore, Hirsoschberg, 1850.*

ابن غانم المقدسي : « تفليس ابليس ليكشف الناظر فيه تلبيس ابليس فيميز بين الخسيس والنفيس » ، طبعة بمباي ، سنة ١٨٧٤ ، القاهرة ، ١٢٧٧ ، ١٣٢٤ .

القشيري (عبدالكريم) : « الرسالة » ، بولاق سنة ١٢٨٤ ، القـاهرة

سنة ١٣٠٤ ، ١٣١٨ مع شرح سنة ١٣٣٠ ، وترجمه O. de lebedew روما سنة ١٩١١ ، ولها شروح كثيرة طبعت في المشرق ، انظر ثبتها في بروكلمن ج ١ ص ٣/٤٣٢ ، الملحق ج ١ ص ٢/٧٧١ – ٧٧٢ .

القونوي (صدرالدين) : « النصوص في تحقيق الطور المخصوص»، طهران ، سنة ١٣١٥ (على هامش « منازل السائرين » للهروي) .

الكلاباذي : (محمد) :« التعرف لمذهب أهل التصوف » ، نشره وترجمه آربري بعنوان The doctrine of the Sùfis ، كمبردج سنة ١٩٣٦ ، ونشر النص في القاهرة سنة ١٩٣٤ .

المحاسبي (الحارث) : « كتاب الصبر والرضا » ، نشره اشبيس(في مجموعة Islamica ٧١) .

أبو مدين (شجيب) : « أنس الوحيد ونزهة المريد » ، طبع مع شرح أحمد المشن : « البيان والمزيد في معاني التزيه وتحقيق التوحيد» ،القاهرة سنة ١٢٩٧ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠٦ .

المرتضى : « اتحاف السادة المتقين» وهو شرح على«احياءعلوم الدين للغزالي » في ١٣ مجلدا ، فاس ، سنة ١٣٠٢ – سنة ١٣٠٤ ، وفي ١٠ مجلدات ، القاهرة سنة ١٣١١ ، ١٣٢٦ ، لكنو ، سنة ١٨٩٣ ، بمباي سنة ١٣٢٦ هـ .

المستملي (اسماعيل) : « نور المريدين وفضيحةالمدعين » ، في ٤ مجلدات ، لكنو ، سنة ١٩١٢ ، وهو شرح على كتاب « التعرف » .

المكي(محمد) : السيف الرباني فيعنق المعترض على الغوثالجيلاني»، تونس ، سنة ١٣١٠ .

المنير (محمد) : « تحفة السالكين وفضيحة المدعين » ، القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .

الهروي (عبدالله) : « منازل السائرين » مع شرح ابن قيم الجوزية ، ٣

مجلدات ، القاهرة ١٣٣١ ـ ١٣٣٣ ، دهلي ، سنة ١٨٩٤ .
اليافعي : « روض الرياحين » ، القاهرة سنة ١٣١٥ .



المراجع الاوروبية

تراجع الكتب المشار اليها سابقاً في الابواب المتعلقة بالعقيدة والشريعة ، وكذلك دائرة المعارف الاسلامية المواد (والإشارات فيها الى المراجع) التي بأسماء كبار المتكلمين والفقهاء والصوفية والمواد الرئيسية عن الاسلام، خصوصاً تلك التي كتبها :

D.B. Macdonald (كلام ، ايمان ، دين ، بدعة)
Th.-W. Yuynboli (فرض ، الخ)
A. J. Wensinck (تراويح ، سُنّة)
A. Grohmann (عبادات)
R. Paret (استحسان واستصلاح)
I. Goldziher (فقه)
J. Schacht (تقليد)
محمد ابن أبي شنب (تجويد)
Carra de Vaux (عقيدة)
Massignon (طريقة ، تصوّف، الخ) ، الخ ، الخ .

وكذلك يراجع :

Amari, *Questions philosophiques aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*, Paris, 1853 (J.A.).

H. Bauer, *Die Dogmatik al-Gazâlî's,* **Halle, 1912.**

(وهو ترجمة للعقيدة الواردة في القسم الاول من قواعد العقائد في «إحياء علوم الدين» للغزالي) .

H. Bauer, ***Islamische Ethik,*** **3 vol. Halle, 1916-22.**

(ترجمة فصول من إحياء علوم للدين للغزالي).

Gaudefroy-Demombynes, Sur quelques noms d'Allâh dans le Coran, **Melun, 1922 (dans** ***Annuaire*** **(1929-1930)** *de l'Ecole pratique des* ***Hautes Etudes).***

I. Goldziher, ***Muhammedanische Studien.***

I. Goldziher, ***Le Dogme et la loi de l'Islam.***

M. Horten, ***Mohammedanische Glaubenslehre : Die Katechismen des Fudali und des Sanusi,*** **Bonn, 1916.**

ترجمة مع شروح

Krehl, ***Beitraye zur Charakteristik der Lehre von Glauben in Islam,*** **Leipzig, 1877.**

(Pedro) Longus, ***Vida religiosa de los moriscos*** **Madrid, 1915.**

J. F. Muckle, ***Algazels Metaphysics,*** **Toronto, 1933.**

D. Santillana, ***Istituzioni di Diritto musulmano malichito,*** **Roma, 1926.**

A. J. Wensinck, ***The Muslim Creed,*** **Cambridge, 1932.**

A. J. Wensick, ***Handbook of Early Mohammedan Tradition,*** **Leiden, 1927**

Th. W. Zynboll, ***Handleiding tot de Kennis van de Mohammed aansche wet,*** **3e éd. Leiden, 1925.**

فيه ذكر لمراجع وفيرة شرقية وغربية

A. J. Arberry, ***The doctrine of the Sufis*** ترجمته «التعرف» للكلاباذي **Cambridge, 1935**

M. Asin Palacios, ***El mistico murciano Abenarabi,*** **Madrid, 1925-8 (en 4 parties).**

M. Asin Palarios, ***vidas de sanctunes andaluces : la «epistola de la santidad»*** **de Ibn 'Arabi de Murcia, Madrid, 1933.**

» » *Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz,* Madrid, 1933 *(Al-Andalus).*

» » *Abenmassarra y su escuela,* Madrid 1914.

» » *La mystique d'El-Ghazali (Mél. Facult Orient. de Beyrouth,* 1914, t. VII).

« « *La tesis de la necessidad de la revelacion en el Islam y en la escolastica,* Madrid, 1935 *(Al-Andalus).*

» » *Al-Gazel,* Zaragoza, 1901.

Bargès, *Vie du célèbre marabont cidi Abou Medien,* Paris, 1884.

R. Basset, *Recherches bibliographiques sur les sources de la salwat al-anfus.* Alger, 1905 (du XIVe congrès des Orientalistes).

A. Bel, Inscriptions arabes de Fès, Paris, 1919 (J. A., 1917 — 19).

فيه دراسة عن المدارس في عهد بني مدين .

« « *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie,* Paris, 1917 *(R.H.R.)*

« « *Sidi Bou Medyan et son maître Ed. Daqqâq à Fès,* Paris, 1923 *(Mél. R. Basset, t. I).*

» » *L'Islam mystique,* Alger, 1928 *(R.A.)*

» » *Le sufisme en Occident musulman au XII et au XIIIe s.,* Paris, 1935 *(Annales de la Faculté des Lettres d'Alger).*

M. Bencheneb, *Etude sur les personnages de l'Idjaza du Ch. Abd el Qadir el-Fasy,* Paris, 1907 *(Act. du XIVe Congrès des Orientalistes).*

E. Blochet, *Etudes sur l'ésotérisme musulman,* Paris, 1902 *(J.A.)* et Louvain, 1910 *(Museon).*

» » *Etudes sur le gnosticisme musulman,* Paris, 1913.

» » *La pensée grecque dans le mysticisme oriental,* Paris, 1931-4 *(Rev. de l'Orient chrét.,* vol., 7, 8, 9).

Bruschvig, *Quelques remarques historiques sur les Médersas de Tunisie,* Tunis, 1931 *(R.T.).*

» » *Un Khalife hafside méconnu,* Tunis, 1930 (R.T.).

E. Destaing, *Un saint musulman au XVe siècle: Sidi M'hammed el-Haouari,* Paris, 1907 *(J.A.).*

(Fr. de) Dombay, *Ebu Medini Mauri Fassani sententiae quaedam arabicae,* éd. et trad. lat., Vindobonae,, 1805.

نشر وترجمة «اختصار تحفة الاريب ونزهة اللبيب» لابي مدين التلمساني

E. Doutté, *Les Marabouts,* Paris, 1900 *(R. H. R.,* t. XL-XLI).

H. Frank, *Beitrag zur Entlwichlunggseschichte des Sufismus,* in *W.Z. K.M.,* XIII.

R. Hartmann, *Zur Frage nach der Hekunft und den Anfungen des Sufisms, Islam, VI.*

Q. Hartmaun, *Al-Kochairi's Dartellungdes Sufismes,* Berlin, 1914.

O. de Lebedew, *Traité sur le soufisme pur Kocheiri (tr.),* Rome, 1911.

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922.

» , *Le Dîwân d'Al-Hallâj,* éd. et tr. Paris, 1971 *(J.A.).*

» ,*La passion d'Al-Hallâj, martyr mystiquc de l'Islam,* 2 vol., Paris, 1922.

» ,*Recueil de textes inédits, concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* Paris, 1929.

A. F. Mehren, *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstanfen,* Paris, 1879 (J.A., séri' VII, t. 14).

Ch. Monchicourt, *Etudes kinrovanises (R.T.),* nouv. série, 7, 8, 9).

R. A. Nicholson, *The mystics of Islam,* London, 1914.

» ,*Studies in islamic Mysticism,* Cambridge, 1921.

» ,éd. et tr. des *Mathavi,* de Galal Ad-Dîn Rûmi, Cambridge, t. IV, 1930.

» , *The idea of personality in Sufism,* Cambridge *1923.*

» , *The kashf al-mahdjub by al-Hujwîrî.,* tr., Leiden, London, 1911.

J. Pedersen, *Zum Problem der islamische Mystik,* Berlin, 1931.

A. Rechid,*La quintessence de la philosophie dIbn al-'Arabi,* tr. Paris, 1926.

M. Schreiner, *Der Sufismus und seine Urspunge,* Z.D.M. G., LII.

M. Smith, ***Studies in early Mysticism in the Near and Middle East,*** London, 1931.

F.A.G. Tholuck, Bluthensammlung aus der morgenlandischen ***Mystik.,*** Berlin, 1825.

*

أ ــ المدارس والتعليم الديني الفقهي في المغرب من القرن الثالث عشر الى السادس عشر الميلادي

نشأ نظام المدارس في المشرق الإسلامي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، لكنه لم يظهر إلا في منتصف القرن السادس الثاني عشر الميلادي في أفريقية على عهد الحفصيين، ثم بعد ذلك في مملكتي فاس وتلمسان وأخيراً في الأندلس (في غرناطة سنة ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م). وفي كل هذه المواضع كانت المدارس مؤسسات حكومية؛ ويدل انشاؤها على انتصار مذهب أهل السنة، وفي المغرب على العودة الى مذهب مالك واطراح «بدعة» الموحدين.

والحفصيون في تونس هم – كما أشار برونشفج (الموضع المذكور ص ٢٧٠) أول من أخذوا عن المشرق فكرة إنشاء هذه المدارس الحكومية. وفي المغرب الإسلامي، خلفتْ «دور الحديث» التي انشأهـا الموحّدون، وكانت هذه الدور كما يدل اسمها مخصصة لدراسة الحديث ومذهب المهدي ابن تومرت الذي فرضته الحكومة.

والمثل الشرقي – وربما التونسي – ما لبث ان اتُّبع في فاس على يد مؤسس دولة بني مرين، يعقوب. أما في تلمسان فلم تنشأ المدارس إلا وقت متأخر عن هذا،

وأبو زكريا ، مؤسس دولة الحفصيين ، وخصم السلاطين الموحديـــن في مراكش ، هو أول من أنشأ مدرسة في تونس . ولسنا ندري على وجه الدقة متى تم ذلك ، لكن إنشاؤها تمّ على كل حـــال قبل ٢٢ رجب سنة ٦٤٧ هـ (أكتوبر سنة ١٢٤٩) وهو تاريخ وفاة هذا الأمير . وثاني مدرسة قدانشأها من تلاه ، بين سنة ١٢٥٠ و سنة ١٢٦١ م . وثم مدرسة ثالثة ترجع الى القرن الثالث عشر الميلادي ، وأنشئت مدرستان في القرن الرابع عشر ، وكثيرمن المدارس في القرن الخامس عشر .

وفي فاس جعل السلطان يعقوب الإشراف على بنـاء أول مدرسة لقاضي القضاة في حاضرته وهو أبو أمية مفضل بن الدلائي ، كما قلنا من قبل . وهو — كما يقول ابن القاضي (« الجذوة » ، ٢٢٠) — الذي وضع بذلك عادة بناء المدارس في العاصمة فاس. ومن المحتمل ان يكون ذلكقد تم في الشهورالأخيرة من سنة ٦٧٩ هـ (١٢٨١ م) ، إذ عين هذا القاضي في تلك الوظيفة في وسط شوّال من تلك السنة ، أي ما يناظر ٧ فبراير سنة ١٢٨١ (كما يقول صاحب « الذخيرة » ، ١٨٨) .

وبعد ذلك أنشئت مدارس أخرى في دولـة بني مرين ، ليس فقط في فاس (راجع كتابي : «نقوش...»)، بل وأيضاً في مراكش وسلا ومكناس خلال القرن الرابع عشر الميلادي ؛ بل أسس بنو مرين مدرسة في تلمسان سنة ١٣٤٧ م .

والمدارس التي أنشئت في فاس كان أساتذتهـا من المالكية . وتولى أحد البربر ، ابرهيم التسولي (المتوفى سنة ٧٤٧ هـ / ١٣٤٦ م) شرح رسالة ابن أبي زيد في مدرس الأندلس ، التي أسست سنة ٧٢١ هـ («الجذوة »، ٨٤) وابن البنا المراكشي ، وكان عالماً متضلعاً في شتى العلوم ، ومنها الفلك، وكان واسع العلم بالفقه ، وخصوصاً بـ موطأ مالك ، كان أول استاذ في مدرسة العطارين ، لأنه توفى سنة ٧٢٣ هـ (١٣٢٣ م) وهي سنة إنشاء هذه المدرسة

(الجذوة ص ٧٤ ومـــا يتلوها) . وهناك مدرسة أخرى في فاس تدعى المصباحية، أنشئت سنة ٧٤٧ هـ (١٣٤٦ م) ونسبت الى الفقيه المالكي الكبير مصباح بن عبدالله ، المتوفى سنة ٧٠٥ هـ / ١٣٠٥ (« الجذوة » ، ٢١٨) وما دام إنشاؤها تم تحت رعاية هذا الفقيه المالكي الكبير ، فإنهـا كانت مالكية تماماً .

وعلى خلاف الحفصيين وبني مرين ، الذين كان مؤسسا دولتيهما مهتماً بإنشاء مدارس في عـاصمتيهما تونس وفاس ، لم ينشىء أول مدرسة في تلمسان إلا الملك الرابع من بني عبد الواد، وهو أبو حمُّو الأول الذي حكم من سنة ٧٠٧هـ (١٣٠٨ م) الى ٧١٨ هـ (١٣١٨ م) . ونحن نعـلم أنهـا أنشئت من أجل عالمين شهيرين هما أبو زيد وأبو موسى ، ابنا الإمام كما يسميان غالباً . وكانا واسعي الإطـلاع ، درسا في تونس أولاً ، ثم قرآ على أشهر علماء الشرق ، وأحدهما يوصف بأنه « مجتهد » وشيخ المالكية في تلمسان ، وكلاهمـــا يعد ممارساً للاجتهاد ، كما تصوره أصحاب النزعـة العقلية ، وأنهما هجرا التقليد المطلق ، أي آراء فقهاء المالكية كما وردت في كتب الفروع المـــالكية . وبهذه الروح شرح أحدهما لتلاميذه « تنقيح الفصول في الأصول » للقرافي، وكتب شرحه (المفقود اليوم) على « منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل » لابن الحاجب ، الفقيه المالكي الشهير (« البستان » ص ١٢٢ وما بعدها والمؤلفون المذكورون) .

وهذا يبين استخدام النهجين المتعارضين ظاهريـاً في تقدير الشرع ، حتى في المدارس الرسمية : نهـــج الاجتهاد ، ونهج التقليد . والاول يقوم على استنباط التشريع من « الاصول » (القرآن والحديث) لكن المقصود هنا هو اجتهاد أصحاب النزعة العقلية المشارقة ، أي تفسير الحديث وفقاً للرأي أو الظن ، لا الاجتهاد كما فهمه مهدي الموحدين ، الخصم اللدود للرأي ، في تفسير « الاصول » ابتغاء تقرير التشريـع . والمعلومات التي اوردها من

ترجموا لابني الإمام تمكننا من أن نفهم ان اجتهادهما لم يكن الغرض منه التشريع بحسب الحديث فحسب ، كما دعا الى ذلك مهدي الموحدين ، بل فقط ايضاح أو تكميل المواضع غير الواضحة أو غير المفصّلة في كتب المالكية فمثلا فيما يتعلق بالتسليم في نهاية الصلاة كان أبو زيد ابن الامام يشرح بحسب رأيه الحديث الوارد في « رسالة » ابن أبي زيد ، تأييداً للقاعدة التي ينبغي على المصلين اتباعها (« البستان » ص ١٢٤) ، مطرّحاً التفسير الذي قال به ذلك الفقيه المالكي الكبير الذي عاش في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

ولنذكر بهذه المناسبة أن هذه الطريقة في استخدام « الأصول » لتأييد وإيضاح تشريع المذهب لم تكن موجودة عند الفقهاء المرابطين ، إذ كان هؤلاء يكتفون بالتقليد دون أن يرجعوا الى « الاصول » (القرآن والحديث) ودون أن يهتموا بالتفسير ولا بالائتمام .

وكانوا يلجأون ، في القرن الرابع عشر أيضاً ، مع أتباع فقه مالك ، الى تصحيح هذا الفقه أو تنقيحه بمساعدة « الأصول » ، فيما هو ناقص ، غامض أو معيب ، في كتب فقهاء المالكية . والاطلاع على تراجم هؤلاء العلماء مفيد في هذا الباب. وكثيرون هم الذين يذكرون على أنهم متبحرون في أصول الفقه والفروع ، مثل أبي البركات ، وهو أندلسي، توفى في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ م) . وآخرون ، مثل محمد القرشي المقري — وكان قاضي القضاة في فاس وتلمسان — وتوفى حوالي سنة ٧٥٩ هـ / ١٣٥٧ م وكان تلميذاً لابن الإمام — كان عالما في الأصلين (أصول الفقه وأصول الدين) ، كما سنبين فيما بعد . وكثير من هؤلاء العلماء درّسوا الحديث وأسماء المحدثين والرواة، بحسب كتاب « تهذيب الأسماء » للنووي .

ويبدو أن الشريف التلمساني ، وهو أيضاً تلميذ لولدي الإمام ، وقام بالتدريس في المدرسة اليعقوبية في تلمسان ، بتكليف من السلطان أبي حمّو

الثاني – هو الذي به انتهى الاجتهاد ، ليتم التشريع الواردفي كتب الفروع أو هكذا ينبغي أن نفهم ما قاله ابن مريم (« البستان » ، ص ١٦٧) حين قال « كان آخر الأئمة المجتهدين الراسخين » . ؛ ويقول عنه أيضاً : « فحيت به السنة وماتت به البدعة » .

ومن البيانات الموجزة الواردة في النصوص عن طبيعة التعليم واتجاهه في المدارس في بدايتها بالمغرب وعن مؤهلات الأساتذة الذين دعاهم السلاطين للتدريس فيها – يبدو ان الاهتمام ، سواء في تونس وفاس وتلمسان، كان موجهاً الى العقيدة أكثر منه الى التشريع الديني . وكان الأمر كذلك في كل التعليم ، في ذلك العصر ، ولم يعد الاهتمام في المقام الأول عند العلماء موجهاً الى علم الكلام ومعطيات العقيدة ، كما كانت الحال في أيام المهدي ابن تومرت وكبار الخلفاء الموحدين . وما نعرفه يدلنا مع ذلك على أن الأبحاث الخاصة بالعقيدة قد أهمل التأويل في القرآن، هذا التأويل الأثير لدى المدارس العقلية والموحدين ، بل صاروا يتمسكون أكثر فأكثر بالمعنى الظاهر الحرفي ، الذي رفضه ابن تومرت بالنسبة الى العقيدة ، بخلاف المذهب الطاهري ، ولكنه أخذ به تماماً فيما يتعلق بالشريعة . ومن ناحية أخرى أصبح للمعنى الباطن ، الصوفي ، في تفسير « الأصول » دور أكبر فأكبر .

وفي القرن الثالث عشر ، في المدارس الحفصية الأولى ، كان يوجد صوفي هو عبدالله الشريف ، مما يدل على أن التصوف لم يكن مستبعداً من هذه المدارس . بل نستطيع أن نتصور أنه نما فيها ، كما نما خارجها . ويلاحظ أنه عند نهاية القرن الرابع عشر كان عدد من الصوفية يتعلمون في المدارس؛ ومن أشهرهم ابرهيم المصمودي الذي تعلم فترة من الزمن في المدرسة التشفينية في تلمسان (« البستان » ، ص ٦٥) . وما كان يمكن أن يكون الأمر غير هذا : لأن السلاطين آنذاك ، في الممالك الثلاث – وقد ذكرنا ذلك بالنسبة الى بعضهم – كانوا يقدرون الصوفية في حواضرهم ، وكانوا ينظرون اليهم ،

كما ينظر الشعب ، على أنهم أولياء الله . وبهذه المناسبة ، فمن المفيد أن نذكر مثلا أنه حين توفى في تلمسان الصوفي ابرهيم المصمودي ، الذي ذكرناه منذ قليل ، مشى السلطان الواثق في جنازته وأمر بدفنه في المقبرة السلطانية (« البستان » ، ص ٦٦) . لكن الاخبار لا تتحدث عن تعليم علوم التصوف في المدارس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (السابع والثامن الهجريين) .

والأمر الأثبت هو أن هذه المعاهد الرسمية في المغرب كانت منذ ابتدائها مدارس للفقه المالكي. لكننا لا نستطيع أن نلح ونكرر هاهنا أنه على خلاف ما حدث في التعليم ومحاكم القضاة في زمان المرابطين ، حيث كان كل الفقه مندرجاً في كتب الفروع المالكية ، وأهملت دراسة الاصول ، فإن علماء القرنين السابع والثامن أفسحوا مكانة كبيرة لعلم « الاصول » ، أعني لدراسة الحديث والقرآن ، بفضل ما قام به الموحدون من تشجيع لهذه الدراسة . وهذه الدراسة كانت تتم وفقاً لمبادىء تختلف عن المبادىء التي اتخذها الموحدون وتسير جنباً الى جنب مع دراسة كتب المالكية ؛ وكانت لها فائدتها العملية حتى نهاية القرن الثامن ، إذ ظلوا حتى ذلك الوقت يستنبطون من هذه « الاصول » تكملات تشريعية ، بل وتصحيحات للتفسيرات الواردة في كتب علماء المذهب (مذهب مالك) . ومع ذلك فإن استعمال هذه الكتب في الفروع ، المستبعد لكل اجتهاد ، فرض نفسه شيئاً فشيئاً على أهل العلم والتقوى وانتهى بالفوز والسيادة. ولم تعد لدراسة « الاصول » — التي استمرت مع ذلك بحماسة — غير قيمة نظرية دون مدلول عملي ، اللهم إلا إذا استخدمت — كما سنرى ازدياد ذلك — لاغراض صوفية .

وهكذا كما رأينا كانت المدرسة في المغرب ، وكما كانت قبلها المدرسة في المشرق ، وهي النموذج لها ـ مدرسة حكومة سُنية ؛ « فكانت تنشر المذهب الذي ارتضته الدولة... وتعد للتأهيل لكل الوظائف العامة ، الدينية

والشرعية (القضائية) ، وتكوّن شيوخاً جديدين . وتفتح الطريق لبلوغ أعلى المناصب السياسية »[1] . وبالجملة ، فقد كانت معهداً لتخريج الموظفين في دولة تقوم على الدين .

ولقد تحدثنا من قبل عن علم أحد أساتذة هذه المدارس المغربية في القرن الرابع عشر ، وهو الشريف التلمساني . لقد كان شديد الاهتمام بتلاميذه ، يفيض عليهم من نعمه ، ويطعمهم في بيته ، وإن كانوا يسكنون في المدرسة[2] . وكما يقول عنه أحد من ترجموا له (« البستان » ص ١٧٤) إنه كان يحب البحث ، ويرى في ذلك فائدة الطلاب ومصلحتهم . وكان إذا رأى أن البحث في موضوع ما سيطول ، كان يطلب منهم تحرير المسئلة وشرحها بالتفصيل . ولتحضير دروسه كان يرجع الى كثير من المراجع .وقد روى أحد تلاميذه أنه لما دخل مكتبة شيخه هذا ، وجده يقرأ في سبعين كتاباً تقريباً ، كانت مفتوحة أمامه .

وأبدى السلاطين اهتمامهم بالمدارس وتقديرهم للدور الذي تقوم به وللأساتذة وذلك بحضورهم أحياناً لسماع بعض الدروس فيها . وكانوا أيضاً يجمعون بين الحين والحين ، علماء العاصمة في القصر السلطاني ، ويجري البحث في جلسات علمية عميقة ، أو كان السلطان يطلب من أحد العلماء الحاضرين أن يفسّر أمامه نصاً يحدده ، في مجال تخصص هذا العالم . ومن أمثلة هذه الاجتماعات يمكن ان نقرأ ما رواه عن أحدها ابن مريم (« البستان » ، ص ١٧١ من النص ، ص ١٩١ من الترجمة) .

حدث ذلك في فاس، في قصر السلطان المريني أبي عنان :اقترح السلطان

---

(١) أقتبست هذا الوصف لوظيفة المدرسة مما يقوله فان برشم ، في بحثه : « نقوش ... » ، ص ٨٩ .

(٢) راجع « البستان » ص ١٦٩ (ويجب أن نقرأ في س ٣ من أسفل : « بالمدرسة » بدلا من : « بسجلماسة ») وصفحة ١٧٠ .

على أحد العلماء الحاضرين أن يلقي درساً في تفسير القرآن . فاعتذر ، وأشار الى أحد زملائه إذ هو أقدر منه على إلقاء مثل هـذا الدرس . وانتدب هذا الأستاذ . ونزل أبو عنان من عرشه وجلس على الحصير مع العلماء . ولما فرغ الاستاذ ، صاح السلطان قائلا إن العلم يخرج من منبت شعره ! — إذ دُهش من غزارة علمه .

والى جانب هذه الجلسات العلمية — التي كانت تحدث عرَضاً — في القصر السلطاني ، كانت هناك جلسات أخرى تتم في مناسبات أعياد إسلامية ، مثل المولد النبوي. ونحن نعرف جيداً تلك الأمسيات الأدبية أيام الاحتفال بالمولد النبوى ، في بلاط تلمسان في القرن الرابع عشر (الثامن الهجري) ، ممـا رواه يحيى بن خلدون، في عهد أبي حمّو الثاني . لقد كانت لوناً من المسابقات الشعرية بحضرة السلطان والوزراء وكبار رجال الحاشية وأعيـان العاصمة ، مع آلات الطرب والمآدب الحافلة . فكان كل شاعر يلقي بدوره القصيدة التي نظمها خصيصاً لهذه المناسبة ، وكانت تدور خصوصاً حول مدح النبي محمد — لأن الاحتفال كان بمولد النبي — وحول مدح سلطان اليوم .

وفي ذلك العصر ، كان العلماء في قمة السُلَّم الاجتماعي ؛ وكان الكثيرون منهم أثرياء ؛ وكانوا جميعاً ينعمون بتقدير الجميع .

والتجديد الذي مثّله تأسيس المدارس الرسمية في المغرب يبدو أنه لم يلق من العلماء تلك المعارضة التي لقيتها نظم دينية أخرى لم توجد على عهد الرسول والخلفاء الراشدين (مثل المحراب ، والمئذنة ، والتبرك بالأولياء ...) .ومع ذلك فإن بعض شيوخ العلوم الاسلامية رأوا في هذه المدارس ضرراً على حرية البحث والدراسة ، أولا لانها تمنع الطلاب من الذهـاب لطلب العلم عند أشهر الشيوخ في العالم الاسلامي ؛ ولأنهـا تجعلهم يستقرون في أماكنهم تحت إغراء المزايا العديدة : من مسكن وراتب أو جرايـة ، واحترام لهم ، ووظائف عامة تفتح أمامهم . وفضلا عن ذلـك ، ألم يكن الأساتذة الذين يُدرّسون

فيها مرغمين على قصر تعليمهم على المذهب الذي يدعو اليه السلطان الزمني الذي كان يدفع لهم رواتبهم ؟!

في كل مكان ، وفي كل العصور ، وُجِد في الاسلام علماء شاعرون بدورهم الرئيسي بوصفهم مفسرين للعقيدة والشريعة ، وقد رفضوا الوظائف العامة ، وخصوصاً منصب القاضي الذي عرضه عليهم الحاكمون ، كي يتفرغوا بحرية أكبر للدراسة ويعبّروا عن آرائهم بحرية ، وينتقدوا باسم الدين مسلك السلطات العامة وسوء تصرفها . وحتى نقتصر على القرن الثامن الهجري والمغرب ، يكفي أن نذكر مثال ابن عرفه – تلميذ عالم تلمسان الآيلي – كي نبين كراهية العلماء لمنصب القاضي بخاصة . كان ابن عرفه إماماً في مسجد الزيتونة بتونس سنة ٧٥٥ هـ ، وخطيباً في سنة ٧٧٢ هـ ، وصار فقيهاً في سنة ٧٧٣ هـ وانتدبه للسفارة عنه السلطان الحفصي أبو العباس ، وتوفى سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . ويقول من ترجموا له إن الله رحمه إذ لم يمتحنه بمنصب القضاء وإن كان لديه كل ما يرشحه له . وكان يرى في ذلك فضلا من الله تعالى . وإذ كان يحرص على الصوم والتهجد وقراءة القرآن ، فقد كان في الوقت نفسه مهتماً بمصالحه الدنيوية ، ونال الدرجة الرفيعة في الثروة والشرف والنفوذ كما يقول الزركشي (الترجمة ، ص ١٩٧) .

وحتى اليوم ، فإن منصب القضاء ، الباهظ على ضمائر كثر من الأتقياء ، بل والوظائف ذوات الرواتب في الحكومة الاسلامية لا ترضى كل رجال الدين فيما عدا التعليم ، إذ يعد فرضاً . وهاك شاهداً بليغاً على ذلك . كان مؤلف هذه السطور (ألفرد بل) ، في مهمة كلفته بها الحماية الفرنسية في مراكش (آنذاك) لتنظيم تعليم المسلمين ، وكان من بين اختصاصاته تنقيح نظام التعليم ، بالاتفاق مع مجلس العلماء في فاس بجامعة القرويين وكلفته الاقامة العامة في يونيو سنة ١٩١٤ بعرض منصب مدير الجامعة – مع مرتب ضخم – على أحد هؤلاء العلماء ، وكان فقيهاً عجوزاً وأستاذ الأساتذة في الفقه في ذلك

العصر ، وأشهرهم وأحظاهم بالاحترام ، فذهبت اليه لعرض المنصب عليه ، وكانت قد انعقدت بيننا أواصر معرفة وثيقة بحكم اتصالاتنا اليومية . لكنه صرح لي قائلا : « لم يكن لي رب غير الله تعالى ، ولم أتولّ الأمر على أحد فأني لن أقبل وظيفة تجعلني خاضعاً لرقابة السلطان والوزراء ، وتفرض عليّ أن أصدر أوامر الى الطلاب ، بل والأساتذة من زملائي؟ » ولم يقبل المنصب ولا المرتب اللذين كانا في نظره عائقاً في سبيل حريته ، ولم يعرض المنصب على شخص غيره ؛ لكنه قام بهذه المهمة – بوصفه رئيساً لمجلس الجامعة ، اختاره زملاؤه – بحيث كان في الواقع المدير الحقيقي لهذه الجامعة الاسلامية .

ولنعد الى المدارس الرسمية في المغرب ، ولنقل ان الآيلي ، الذي تحدثنا عنه من قبل نقدها قائلا (« البستان » ص ٢١٧) «وأما البناء [بناءالمدارس] فلأنه يجذب الطلبة الى ما يُرتّب فيه من الجرايات، فيقبل بها على من يعينه أهل الرئاسة للاجراء والاقراء منهم ، أو من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم ويصرفونها عن أهل العلم حقيقةً، اللذين لا يُدْعون الى ذلك، وإن دعوا لم يجيبوا وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم » .

ومن هنا نرى أنه وجد أساتذة نقدوا المساوىء التي للتعليم الرسمي ، وينبغي ان نقرّ بأن المدارس – وقد أنشئت لتخريج موظفي الدولة – فقد رأت الحكومة ان لها الحق في أن تعطى الطلاب التكوين الفقهي والديني الذي يناسبها .

وعلى كل حالٍ فإن رأي الآيلي مفيد لنا في تمكيننا من الحكم على التعليم في المغرب في ذلك العصر ، خصوصاً لأنه وهو الأستاذ الحرّ الممتاز ، قد رفض دائماً ما عرض عليه من مناصب إدارية من جانب سلاطين فاس وتلمسان؛ وقبل فقط في أخريات عمره منصب معلّم السلطان المريني أبي عنان هو نفسه .

لكن كل العلماء لم يكونوا من الإباء بمثل ما كان الآيلي . فكثيرون منهم ، وليسوا من أقلهم درجة ، تولوا مناصب رسمية أساتذة في المدارس ؛ وبعضهم

كان يتولى التدريس في عدة مدارس في نفس الوقت ، مثل الشيخ ابن عبد السلام (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م) ، إذ كان يتولى التدريس في مدرستين حفصيتين في تونس (الزركشي ، ص ١٠٦ من الترجمة) .

وفضلا عن ذلك فإن عدد الأساتذة الذين كانوا يعلمون في المدارس الرسمية أقل بكثير جداً من عدد الأساتذة في التعليم الحرّ .

وكثير من هؤلاء العلماء ، أساتذة او غير أساتذة ، صنفوا كتباً في الفقه والكلام . وكان عدد مؤلفات الفقه هذه في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) كبيراً جداً ، وبفضل عرف قديم في الاسلام، سواء بالنسبة الى الفقه والى سائر العلوم ، كان الفقهاء يصنفون متوناً يحفظها الطالب عن ظهر قلب ، ومختصرات ، وموجزات ، الخ ، فيها من الايجاز بقدر ما فيها من الغموض . وفي ميدان الفقه وحده ، شاهد القرن الثامن الهجري ظهور عدد كبير من هذه المتون . وأشهرها « مختصر » خليل بن اسحق المصري، المتوفى سنة ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م ولا يزال حتى اليوم اكثرها انتشاراً .

وكانت هذه المختصرات من الايجاز بحيث لا يتيسر فهمها إلا بالشروح والحواشي التي كان يؤلفها المؤلف نفسه أحياناً ، او يتولى ذلك غيره من الفقهاء والمتكلمين القادرين او المشهورين ، ابتغاء حل غموضها وتفسير النص الاصلي .

وهذه الوفرة من الكتب المتفاوتة القيمة صارت — بالنسبة الى علم الكلام والفقه — خطراً متزايداً ، بالقدر الذي به اختفت الروح النقدية — وهي لم تكن نامية كثيراً في بلاد الاسلام ، اللهم إلا في دراسة الحديث — الى ان زالت هذه الروح النقدية نهائياً في بداية القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) .

ولهذا ينبغي ألا ندهش إذا رأينا انه ينسب الى وفرة الكتب الرديئة المنتشرة بعض السبب في انحلال العلوم الاسلامية ابتداء من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، هكذا كان رأي الآيلي وتلميذه

محمد القرشي المقري (المتوفى سنة ٧٥٩ هـ = ١٣٥٧ م) . ويخلق بنا ان نورد رأي الأخير ، قال :

« قال المقري [1] رحمه الله : ولقد استباح الناسُ النقل من المختصرات الغريبة أربابها ، ونسبوا ظواهر ما فيها الى امهاتها . وقد نبّه عبد الحق في « تعقيب التهذيب » على ما يمنع من ذلك ، لو كان مَنْ يسمع ! وذيلت كتابه بمثل عدد مسائله أجمع . ثم تركوا الرواية ، فكثر التصحيف ، وانقطعت سلسلة الاتصال . فصارت الفتاوى تنقل من كتب من لا يدري ما زيد فيها مما نقص منها ، لعدم تصحيحها وقلة الكشف عنها . ولقد كان اهل المائة السادسة وصدر السابعة لا يسوّغون الفتيا من « تبصرة » اللخمي لكونه لم يصحح على مؤلفه ولم يؤخذ عنه . واكثر ما يعتمد اليوم ما كان من هذا النمط ؛ ثم انضاف الى ذلك عدمُ الاعتبار بالناقلين ، فصار يؤخذ من كتب المسخوطين ، كما يؤخذ من كتب المرْضيين ؛ بل لا تكاد تجد مَنْ يفرّق بين الفريقين . ولم يكن هذا فيمن قبلنا : فلقد تركوا كتب البراذعي على نبلها ولم يستعمل منها على كره من كثير منهم غير « التهذيب » الذي هو المدوّنة اليوم لشهرة مسائله ، وموافقته في اكثر ما خالف فيه « المدونة » لأبي محمد. ثم كان أهل هذه المائة عن حال مَنْ قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والاصول الكبار . فاقتصروا على حفظ ما قلّ لفظه ونزر حظه ؛ وأفنوا

---

(١) اورده «البستان» ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ، وتاريخ وفاة ، هـذا العالم غير معروف بالدقة ، وما ذكر صاحب «البستان» وهو عام ٧٩٥ («البستان» ص ١٥٥) ربما حدث فيه قلب للرقمين الاولين . كذلك لا يمكن الاخـذ بتاريـخ ٧٤٨ أو ٧٤٩ الذي أورده «نيل الابتهاج» لأن ابن خلدون : وكان تليمذا لمحمد القرشي المقري هذا ، يذكر في ترجمته لنفسه (الرحلة) انه وصل الى فاس سنة ٧٥٥ فلقيه هناك ووجده قاضي قضاة الحاضرة فاس . ولهذا نفضل تاريخ نهاية سنة ٧٥٨ أو بداية ٧٥٩ هـ الوارد في كتاب «الاحاطة» (٢ ص ٩٦٥) لابن الخطيب الذي كان على علاقة صداقة مع المقري هذا .

أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه ، ولم يصلوا الى رد مـــا فيه الى أصوله بالتصحيح ، فضلا عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح ، بل هو حل مقفل وفهم أمر مجمل ، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس . فبينما نحن نستكبر العدول عن كتب الأئمة الى كتب الشيوخ أتيحت لنا تقييدات للجهلة بل مسودات المسوخ . فإنا لله وإنا اليه راجعون . فهذه جملة تهديك الى اصل العلم ، وتريك ما غفل الناس عنه ! » .

وفي هذا بيان شافٍ لأسباب تدهور الدراسات الفقهية الدينية ، وهي ترجع الى فقر الثقافة والتحصيل لدى شيوخ المذهب ، وافتقارهم تماماً الى الروح النقدية .

والشخص الذي تحدثنا عنه هو والشريف التلمساني ، معاصره ومواطنه ، وكذلك بعض النوادر الآخرين هم بين أواخر كبار الفقهاء والمتكلمين في المغرب الاسلامي ــ وكذلك فان تلميذه في فاس ، عبد الرحمن بن خلدون ، كان آخر المؤرخين المسلمين الجديرين بهذا الاسم في تلك البلاد [1] .

---

(١) يمكن ان نذكر اسماء مؤلفين مسلمين آخرين ، وحتى في عصر تأخر جدا عن هذا العصر ، كانوا على ثقافة ادبية واسعة . ومن اكبرهم مؤلف «نفـح الطيب» (الذي نشر بعضه دوجا ، الخ نشرة نقدية) . وهـذا الكتاب عرض ثمين للتاريخ السياسي والادبي لاسبانيا ، ومؤلفه احمد المقري التلمساني ، المتوفي سنة ١٠٤١ هـ/١٦٣١ من أقرباء محمد المقري الذي نتكلم عنه هاهنا. بيد ان امثاله يعدون جماعين بارعين اكثر منهم مفكرين .

لكن فيما يتعلق بالعلوم الدينية والفقهية في الاسلام ، فلن نعثر من القرن الخامس عشر الميلادي فصاعدا على أية روح نقدية ، ولا على أقل مناقشة حرة لمسائـل العقيدة والشريعة ، ولا علـى أي تصور علمي مهما يكن متواضعا صحيح انه في العصر الحاضر خصوصا مع الشيخ محمد عبده فيما يتعلـق بالتوحيد ، تظهر في مصر محاولة لاحياء الدراسات الاسلامية . لكن المغرب لم ينتج ندا لمحمد عبده ، واكثر من هذا انتهى بالمغرب الامر الى حـد اطراح تعليم تفسير القرآن بحسب كبار علماء السنة ، خوفا من سوء تفسير النص

ولهذا فإن شخصية محمد المقري هذا ، وهي معروفة لنا بفضل الاخبار التي أوردها العديدون الذين ترجموا له ، تستحق ان نتوقف عندها قليلا . فجميع هؤلاء المترجمين له ، ابتداءً من معاصريه مثل الوزير الشهير لسان الدين ابن الخطيب ، والسياسي المريني ابن مرزوق الخطيب ، او المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون ـ حتى المترجمين له من المحدثين ، مثل ابن فرحون ، واحمد بابا التنبكتي ، وابن مريم يصورونه احد ائمة الفقه المالكي، والتفسير والحديث والعقائد . بدأ دراسته في تلمسان، مسقط رأسه ، وتابعها في تونس والقاهرة حيث حضر دروس خليل صاحب « المختصر » المشهور في الفقه المالكي واكبر شيوخ العصر . ويذكر عنه انه كان مليح النكتة سريع البديهة حاضرها .

وقد أعجب السلطان المريني أبو عنان بعلمه ، فعينه كبير القضاة في عاصمته ، لكنه عزله في نهاية سنة ٧٥٦ هـ (نهاية سنة ١٣٥٥ م) ، فذهب محمد المقري الى بلاط غرناطة . وبعد ان أقام بضعة أشهر بحضرة ابن الأحمر ، عاد الى فاس ومعه رسالة من هذا الأمير الى سلطان فاس ، وشمله هذا بعطفه وتقدره من جديد . بل أخذه أبو عنان معه في حملته الحربية في اتجاه الشرق قاضياً للجيش . ولدى عودة هذه الحملة توفى محمد المقري لما وصل الى فاس ، أعني في الشهر الأخير من سنة ٧٥٨ هـ أو في بداية سنة ٧٥٩ هـ (ديسمبر سنة ١٣٥٧) .

وفي عصره لم يكن المرء يدرس العلوم الدينية دون ان يأخذ التصوف على

وافساد السنة السليمة ، ومن ناحية اخرى فأن الامر بالنسبة الى المسلمين في مصر وسوريا ، بل والمغرب ، يتعلق بمثقفين نشئوا على مناهج الجامعات الاوربية ، فآتخذوا جزئيا ، مناهجها ، على أمل ان يحيوا ـ بتأييد الشعور الوطني الاسلامي ـ الحضارة الاسلامية كما كانت في وضعها القديم ودون ان يوافقوا على تصحيح تشريع الاحوال الشخصية والاجتماعية التقليدي ، لجعله يتلاءم مع ضرورات العصر الحاضر .

أحد الشيوخ . ويبدو ان محمداً المقري قد أولع بالتعليم الصوفي ، لأنه كتب رسالة في التصوف أطراها من ترجموا له كل الاطراء . ونعلم من ناحية أخرى أنه سلفه في طريق التصوف بعض أفراد اسرته ، فجده عبد الرحمن كان — بحسب ما يقول ابن الخطيب — تلميذاً للصوفي العظيم أبي مدين .

وفي هذا العصر بدأت دراسات التصوف في إغراء عدد متزايد من العلماء . وابتداءً من القرن الخامس عشر نمت في كل الأوساط ، بين المثقفين وبين العامة على السواء . ويكفي للاقتناع بذلك ان نقرأ تراجم العلماء المغاربة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وكلهم تقريباً يريغون الى التصوف بدرجات متفاوتة ، التصوف الذي يؤدي الى الولاية — وسنرى ذلك فيما بعد — لدى بعضهم .

ودخول التصوف في الاسلام الرسمي سيغير هذا الدين تغييراً عميقاً ، وسيحول التصور العقلي للعقيدة الالهية ، بوصف الله هو الرب الجبار المنتقم ، الى تصور عاطفي ، والى مذهب في الحب مفاده ان الله قريب من الجميع — بفضل المجاهدات الصوفية خصوصاً — وقادر على ان يمنح ألطافه ونعمه وشطراً من قدرته القادرة ، لأولئك الذين اصطفاهم من بين عباده المخلصين المتحمسين وهم الصوفية .

ويرى البعض ان تحول المعطيات الأولى للإسلام ، بتأثير التصوف ، في القرن الخامس عشر خصوصاً والقرون التالية ، قد أدى — الى جانب وقائع سياسية وتاريخية اخرى ، كما سنبين — الى ضعف الحضارة الاسلامية في المغرب في كل المجالات ، ابتداءً من ذلك العصر .

ولهذا يهمنا ، في اللحظة التي نصل فيها الى تحول مجرى التاريخ الديني في المغرب والاسلام الغربي وتطوره ناحية التصوف المعمّم ، ان نحدد مراحله في نطاق الاسلام بعامة والمغرب بخاصة .

ب ـ التصوف في الاسلام[1]

القرآن، هذا القانون الذي أملاه الله وهو أساس الدين ، والعقيدة والفروض في الاسلام ، جعل من الله إلهاً واحداً ليس كمثله شيء ، لا شريك له ولم يكن له كفؤاً أحد، وهو الصَّمد، القديم، المتميز كل التميز عن خلقه ومخلوقاته لا يشبهه شيء من العالم الفاني .

وبين الخالق والمخلوق لا سبيل الى أية مقارنة، ولا مشاركة ، ولا واسطة ولا اتصال . والنبي نفسه ، كما يتجلى لنا في القرآن ، وفي الحديث والسُّنة ، لم يقل عن نفسه إن الله نفخ فيه من روحه ، بل يتجلى للجميع على أنه إنسان فانٍ بسيط رسالته هي ان يبلغ سائر الناس كلمة الله. بل إنه لا يتلقى كلمة الله مباشرة ، بل بواسطة مَلك ، هو جبريل بخاصة .

وهذا الاله البعيد الذي لا يبلغه احد، ولم يستطع النبي نفسه ان يقترب[2]

---

(١) لبيان اصول التصوف وتطوره في المشرق الاسلامي ، سنقتصر هنا على ايراد ما قلناه ـ بدون تغيير تقريبا ـ في عرضنا ١٩٢٨ بعنوان «الاسلام الصوفي» في أول المقالة التي نشرناها بهذا العنوان في «المجلة الافريقية» (عدد ٣٣٤) ونضيف اليها فكرة عن البوادر الاولى للتصوف في المغرب الاسلامي ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي (الخاص الهجري) .

(٢) نحن نعرف القصة التي يقر بها اهل السنة منذ زمان بعيد ، ومفادها ان النبي ، ذات ليلة ، بعد سفرة معجزة على البراق ، من مكة الى القدس، عرج به الى السموات السبع ، حتى وصل الى مسافة «قاب قوسين» من عرش الله . وهذه القصة مبدؤها الاية القرآنية (سورة الاسراء ، آية ١) التي ورد فيها فقط : «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ، انه سميع بصير» .

ومن التعسف ان يستند الى هذه الآية (ولم يرد ذكر الاسراء في أي موضع آخر من القرآن) ، مع استخدام بعض الاحاديث الموضوعة للقول بأن فيها اصلا لما يزعم من مقابلة بين الله ونبيه وحديث بينهما .

منه ، هذا الرب الجبار الموهوب ، الذي فرض الاسلام التام لارادته والطاعة المطلقة له ، سيكون الحاكم الأعلى بين الناس في يوم الحساب . ولن يقيم حكمه إلا على الأعمال ، يزنها في الميزان ، وهذه الأعمال هي التي ستقرر مصير كل إنسان ، خارج كل شفاعة ، حتى شفاعة النبي .

ذلك هو تصور الألوهية في الاعتقاد الاساسي للإسلام ، معبراً عنه بقوة. وهو إذن يستبعد تماماً كل فكرة عن التصوف ، وكل اتصال صوفي بين العبد والرب ، وكل إمكان للمسلم ان يتوجه بروحه الى الله ليتلقى شيئاً من فضله .

أنى لمثل هذا المذهب الصعب في تصور الالوهية ان يمتص في داخله ، إبان تطوره، الحلاوة الالهية للحب الصوفي والاتحاد الصوفي ؟ وكيف توصلت النزعة السنية ، والنزعات غير السنية ، ان تجعل من هذا الاله الجبار ملكاً أقل بعداً ، ورباً قادراً على ان يتخذ له أحباء بين الناس وان ينزل لطفه على أولئك الذين استطاعوا ـ بالمجاهدات والرياضات الروحية ـ ان يصلوا الى حضرته ؟

لكن إذا كان القرآن يستبعد فكرة الاتصال الروحي بين الله والنبي ، فإن الحديث وهو الأصل الثاني في الاسلام ، يبين لنا في مناسبات عديدة النبي على اتصال مباشر مع الله ـ دون وساطة مَلك ـ او مسّه الفضل الالهي فجرت على يديه معجزات أفاض كتاب السيرة النبوية القدماء في ذكرها وتعدادها وتفصيلها ، وإن كان النقد امكنه ان يبين انها تدخل في عداد الامور الخيالية او الموضوعة وضعاً .

ومن ناحية اخرى فان النبي ، بعد زواجه من خديجة ، كان يختلي فترةفي غار حراء ـ خلال خمس عشرة سنة من حياته ، من سن الخامسة والعشرين حتى سن الاربعين وهناك كان يتعبد الله ويفكر في الدين المقبل ، تسيطر عليه فكرة ثابتة في إصلاح الدين والاخلاق بين معاصريه ، وكان يأكل قليلا

ولا يهتم بطعامه إلا قليلا ، مستغرقاً في التفكير في الله . لكن ليس في هذا ما يمكن ان يسمى تصوفاً ، بل ولا زهداً . وفي تلك الفترات لم يكن النبي يقطع صلته بزوجته واقاربه ، بل كان يعود اليهم كثيراً .

وقد استطاع لويس ماسينيون ـ وهو الحجة في التصوف الاسلامي ـ ان يرسم هذه الصورة الموجزة الدقيقة للنبي . قال : « هذا الرجل ، شأنه شأن الزعماء الصادقين ، كان قاسياً على نفسه ، وأحياناً على ازواجه ... ولنبرز ما تشهد عليه حياته العامة : إرادة صلبة ، ضبط للنفس ، اعتدال وفطنة ، رحمة ولطف ، صبر وتدبر ، وكلها صفات مفيدة لقائد الحرب ورئيس الدولة يسيطر عليها إيمان عميق ، ولا نخلطنّ بها ، دون دليل ، كما يفعل بعض المسلمين المجددين في الهند ، ممارسة عملية لدرجة بطولية ـ لما ورد في موعظة الجبل ، وللرحمة المقدسة المسيحية [1] » .

لم يكن محمد زاهداً ولا صوفياً ، لكنه خصوصاً مع الفترة الملكية من حياته بيّن لمواطنيه القرشيين ان الآخرة هي الغاية التي يجب ان يستعد لها المؤمن ، وعلى هذا ان لا يتعلق بالدنيا الفانية . ومن المفهوم اذن ان يلهم هذا الازدراء لمتع الحياة الدنيوية بعض المسلمين الأُوَل وان يقودهم الى الزهد بتفسير مبالغ فيه لتعاليم النبي .

لقد نسب الى النبي انه قال : « لا رهبانية في الاسلام [2] » ، وقد رفض لويس ماسينيون صحة هذا الحديث وناقشه مناقشة دقيقة مستندة الى الوثائق [3]

---

(١) راجع « بحث في اصول المصطلح الفني للتصوف الاسلامي » ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ .

(٢) يقصد بـ « الرهبانية » هذا ان ينذر المرء نفسه للتبتل وعدم الزواج والعزلة ، وفي روايات اخرى لهذا الحديث المكذوب نجد مكان كلمة : « رهبانية » كلمات اخرى بمعنى مقارب مثل « سرورة » .

(٣) « بحث في اصول المصطلح الفني للتصوف الاسلامي » ، ص ١٢٣ ـ ١٣١ .

فإن كان هذا الحديث موضوعاً (مكذوباً) ، فإنه يدل على كل حال ٍ على افكار النبي سواء فيما يتعلق بالتجرد (عدم الزواج) وبالحياة الرهبانية والزهد بوجه عام [1] .

ومع ذلك فإن هذا كله لم يمنع بعض المسلمين الورعين ، من بين الصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين ، من أن يتجهوا الى الزهد . ويمكن المرء ان يدرك الى أي مدى كان ذلك الزهد وكيف كان – إذا طالع العرض الذي قدمه لوي ماسينيون في كتابه « بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي » (ص ١٢٥ وما يتلوها) .

في الجماعة الإسلامية الأولى ، كان هؤلاء الزهاد نادرين وعلى سبيل الاستثناء ونعرف من ناحية أخرى ان الطمع في الغنائم التي تهيئوها الغزوات الحربية لم يكن دافعاً ضئيلا–لدى عدد من المسلمين – لجعل بعض العرب القدماء يعتنقون الاسلام (راجع في القرآن سورة ٧ آية ٤٢ ، سورة ٤٨ آية ١٩) كما بيّنّا من قبل .

وقد قام دائماً نفر من دعاة الفرار من الدنيا ضد ما كان ينعم فيه بعض المسلمين من ترف وثراء فاحش ، بلون ٍ من رد الفعل ضد هذه الحال ، ولم يكفّ عدد الزهاد عن التزايد ، وكانوا خصوصاً من الأتقياء الذين صدمهم الترف

---

(1) وتنسب الى النبي احاديث مفادها ان من صام باستمرار لم يحقق الغرض من الصوم ، او ان خيركم ليس من اهل الآخرة في سبيل الدنيا ، ولا من فعل العكس ، بل خيركم من اخذ من كليتهما ، (راجع ما اورده جولد تسيهر في «العقيدة والشريعة في الاسلام» ، ص ١١٦ ترجمة فرنسية) . ومن الممكن ايراد احاديث عديدة اخرى ضد العزوبة او انفاق كل المال في سبيل البر والاحسان . وحتى لو كانت صحة هذه الاحاديث مشكوكا فيها ، فأن كونها شائعة تدل على وجود ميل في الاوساط الدينية الاسلامية الى تصور النبي كارها للزهد .

والحياة الباذخة في بلاط الخلفاء وكبار العصر .

ماذا كانت المجاهدات التي اتبعها هؤلاء الزهاد المسلمون الأوائل ، الذين لم يكونوا صوفية بعد ، لكنهم مهدوا الطريق لهؤلاء ؟

لقد بيّنها جولدتسيهر في الفصل الذي عقده على الزهد والتصوف («العقيدة والشريعة ... » ص ١٢٣ وما يتلوها من الترجمة الفرنسية) . ويكفينا ان نلخصها هاهنا .

كان الزاهد يقوم بمجاهدات وألوان من الحرمان المادي : من الصوم الكثير والامتناع خصوصاً من اللحوم ، والفقر المقصود المبالغ فيه حتى الحرمان ، والآلام الجسمانية التي تتحمّل دون سعي لتخفيفها، والتواضع في الملبس والزهد في كل ترف حتى في الأمور الضرورية . أما ان يكون الزهاد قد حرّموا على أنفسهم لبس الحرير ، فهذا طبيعي ، لكن يبدو أيضاً أنهم تركوا لبس القطن والزهاد المسلمون الأوائل فرضوا على أنفسهم لبس الصوف — ومن هنا قيل إن اسم « التصوف » اشتق من لبس « الصوف » ، وسنعود الى هذه النقطة . فالزاهد كان إذن منذ ذلك العصر « فقيراً » ، زريّ الملبس ، يتألم من الجوع ويحسب أنه بمثل هذه المجاهدات ، يستحق الجنة في الآخرة .

وكان يمارس مذهب « التوكل على الله » ، أي يرى أن مصيره في الدنيا كله بيد الله ولا يبذل مجهوداً شخصياً . وكما يقول جولدتسيهر (« العقيدة والشريعة ... » ص ١٢٥ من الترجمة الفرنسية) مقتبساً بعض أقوال كبار الصوفية المسلمين : إن من يتوكل على الله هو ابن الوقت ، لا ينظر وراءه نحو الماضي ، ولا أمامه نحو المستقبل » .

وتلاوة الآيات القرآنية باستمرار كان يعد دائماً من الورع والتقوى الشديدة يمكن ان يجلب الآخرة لصاحبها ، وتكرار اسم الله ، فيما يسمى باسم « الذّكر » صار في النهاية — حين خلف التصوفُ الزهدَ — صار من الممارسات الجوهرية

للصوفي ، كما كان عند الزهّاد الأوائل [1] .

قال لوي ماسينيون [2] : « بدأ الشعب يهتم بالعباد، وصار يسميهم بأسماء مختلفة ، وفقاً لميولهم في الزهد والغيرة في التقوى : «قراء» يستثيرون التقوى بالبكاء (بكائين) ، « قصّاص » يهـاجمون الخيال بأوصاف للآخرة ، يصغي اليها الفقهاء المهتمون بالأخلاق والمحدّثون الصادقو التقوى ، والنسّابون المولعون بالنوادر والأخبار الطريفة » . ويذكر ماسينيون أسماء أبرز هؤلاء العُبّاد في القرن الثاني للهجرة ، في المراكز الكبرى للإسلام في المشرق .

وتم الانتقال من الزهد الى التصوف في الاسلام على نحو غير مشعور به عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة ، ونظّم التصوف فـيما بعد حتى بلغ نضوجه في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . والمؤثرات الأجنبية في نشأة وتطور التصوف مختلفة ومتفاوتـــة التأثير [3] : ويجب ان نضع في المقام الاول ، بحسب الترتيب التاريخي – التأثير العبري – المسيحي الذي كان له أثر واضح في الاسلام الاول : ثم في المقام الثاني ، وخصوصاً من السنة ١٠٠ الى ١٨٠ هـ ، كان في البصرة تبادل مباشر للامور العلمية بين الهند والاسلام ، وبالتالي استعارات متبادلة في مختلف ميادين الفكر [4] . وعلينا ان نقول مع

---

(١) انظر معنى كلمة « ذكر » في « دائرة المعارف الاسلامية » حـ ٢ ص ٩٨٣ .

(٢) « بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الاسلامي » ص١٤٤ .

(٣) لم يكن للتأثيرات الاجنبية من اثر غير انماء وتنظيم وايضاح بذور التفسير الصوفي التي يمكن ان نجـدها في بعض آيات القرآن : (راجـع خصوصا في هذا الصدد الآراء التي ابداها بوضوح ميجل اسين في كتابـه « الغزالي ... » ، ص ٧٥–٧٧) كما ان نجـاح التصوف يفتـرض لدى المسلمين الذين اخذوا به استعدادا للتقبل والتلقي يبدو انه ليس من خصائص الجنس العربي ، على الاقل في هذا الميدان الخاص .

(٤) ماسينيون « بحث في نشأة المصطلح ... » ص ٦٤ وما يتلوهـا

أساتذة الاستشراق مثل جولدتسيهر واسنوك هرخرونيه وكريمر الخ... إن تأثير الهند في التصوف الاسلامي كان عظيماً في كل العصور ، وخصوصاً في القرون الاولى . كذلك كان تأثير العناصر العلمية الايرانية الهلينية كبيراً على تكوين وتطوير التصوف الاسلامي وتنظيم علومه ، وهذه العناصر هي ما يسميه لوي ماسينيون باسم « التوفيق الشرقي [1] syncrétisme oriental » وفي القرنين الثاني والثالث للهجرة ، بتأثير الفلاسفة اليونانيين ، وجد علم الكلام الاسلامي أسس تكوينه المذهبي . ونحن نعرف كيف نشأت النزعة العقلية ، وكيف زعزعت هدوء العالم الاسلامي . ورد الفعل المزدوج الذي حدث كان من ناحيةٍ ، تقليدياً : فأدى الى قيام المذاهب السُّنية في الفقه ، ومن ناحية أخرى كان ثم رد فعل صوفي وتطور وفقاً للنماذج الهلينستية ــ خصوصاً نماذج مدرسة الاسكندرية ألافلاطونية المحدثة ــ لمذاهب التصوف الاسلامي .

والزاهد ، الذي لم يكن في القرن الاول غير عابد يجعل الرياضات الشديدة في صدر اهتماماته كوسيلة لارضاء الحاكم الاعظم (في يوم الحساب) وضمان السعادة الدائمة في الحياة الآخرة ، تحوّل شيئاً فشيئا الى صوفي لا يعد مجاهدات التواضع والآلام الجسمانية غير وسيلة لتوجيه روحه الى الموجود الاعلى والفناء فيه .

والحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) في تعاليمه يبين كيف ينبغي البحث عن الحب الالهي والوصول اليه لا بمراعاة الشعائر الاسلامية بقدر ما هو برياضات الزهد (لوي ماسينيون ، « بحث في نشأة... » ص١٦٨ ــ ١٧٥) ، لكنه خصوصاً بإغراء بغداد للعلماء والمفكرين ، في نهاية القرن الثاني للهجرة ، والنشاط الشديد الذي اتخذته المناقشة في مسائل العقيدة والشريعة في كل المشرق الاسلامي ، ازدهر التصوف ونمّى مبادئه الى أقصى الحدود .

---

(١) الكتاب المذكور ، ص ٥٥ وما يتلوها .

وهكذا حوكم الحلاّج (المولود حوالي سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ م في فارس، والمتوفى في بغداد سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م) وحكم عليه بالقتل ونفذ فيه بوصفه مبتدعاً وذلك بدعوى ان مذاهبه الصوفية وخصوصاً مذهب « الحلول » كان متنافياً مع الدين [١] .

وعند الصوفي « ان على الانسان ان يسعى ، بالتبتل الباطن وكشف الحجب المادية ، الى جعل الجمال والجلال الالهيين يؤثران فيه ، وبالعروج الروحي الى الله ، ابتغاء التخلص من مظاهر وجوده الشخصي والوصول الى الفناء بشخصه في الوجود الالهي ... وحد الشخصية هو الحجاب الذي يحجب الله عن العبد » [٢] .

والزاهد الذي يتخذ لنفسه هـذه الغاية ، والذي يضيف الى المجاهدات الزهدية التي بيّناها يضيف التأمل الصوفي والتفكر ، يصل الى إفناء ذاته الجسدانية ، ونقل روحه الى الالوهي ، و « السكر من الحب الالهي » ، والوصول الى اللطائف الرحمانية التي تجعله قادراً على القيام بأعمال خارقة للعادة .

ولما كان الصوفي قد حافظ على عادات الزاهد في اللبس ، وكان يسمى « صوفياً » لانه يلبس الصوف ، فكذلك الحال بالنسبة الى الصوفي بالمعنى الصحيح . وقد اقترحت عدة اقتراحات لبيان أصل هذه التسمية ، ذكرها لويس ماسينيون واستعرضها فقال : « فيما يتعلق بكلمة «الصوفي» ربما ينبغي

---

(١) عن حياة الحلاج ومذهبه ومحاكمته وتنفيذ حكم الاعدام فيه ، لدينا الكتاب الحجة النهائية الذي الفه لوي ماسينيون بعنوان : « عذاب الحلاج ، الشهيد الصوفي في الاسلام » ، باريس ، عند الناشر جيتنر ، ١٩٢٢ في مجلدين في ٩٤٢ صفحة ويضاف اليها ٧٤ صفحة فيها ثبت المراجع والفهارس .

(٢) راجع جولد تسيهر : « العقيدة والشريعة ... » ،ترجمة فرنسية ١٢٧ـ ص ١٢٨ .

ألا نبحث لها عن اشتقاق واحد » ، ويبين من بين الاشتقاقات الممكنة ان تكون مشتقة من « الصُّوف » ، أو من « الصفا »، أو من اشتقاق مشكوك فيه كثيراً وهو : « الصف » الاول (أمام الله) ، أو « أهل الصفة » (أي الجالسين على مقعد في مسجد المدينة أيام الرسول) ، أو من اللفظ اليوناني « صوفوص » (حكيم) ، الخ [1] ...

وما يمارسه الصوفي أصبح يسمى باسم « التصوف »؛ وبدأ التصوف يتسرب شيئاً فشيئاً الى مواعظ العلماء الذين يميلون الى التصوف . « وفي هذه المجالس تكونت (في القرن الثالث الهجري) مجاميع الأخبار والنوادر الأولى عن التصوف الإسلامي ، وقد قصد بها الى الجمهور العادي [2] » . ولكبار الصوفية كما للمتكلمين والفقهاء ، مذاهبهم الخاصة التي تختلف بعض الاختلاف من حيث الطرق والوسائل ، دون ان تختلف في الجوهر ؛ ولهم مريدوهم ، ولهم طرُقهم .

ولقيت حركة التصوف معارضة من هؤلاء أو أولئك، وأحياناً من السلطة المركزية، ومع ذلك لم تتوقف عن النمو والانتشار في الإسلام . وألف رجالها كتباً عديدة جداً في كل العصور ، كتباً تمكننا من إدراكها .

ومنذ البداية ، وضع الإسلام الصوفي في المقام الاول للعلاقات بين الإنسان والله : الحب الصوفي . ألم يرد في القرآن (سورة ٥ ، آية ٥٩) : « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ... » . وهذا الحب يقسمه الكثيرون الى : « حب الذكر » ، أي تكرار اسم الله [3] ، مما يلزم المرء بعدم التفكير إلا في

(١) « بحث في نشأة المصطلح ... » ص ١٣١ ـ ١٣٤ .
(المتوفى سنة ٢٩٨ هـ) .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٩ ، ويورد خصوصا اقوال البرجلاني (المتوفى سنة ٢٣٨ هـ) والجنيد (المتوفى ٢٧٠هـ) واحمد بن مسروق المتوفى سنة ٢٩٨ هـ .
(٣) عملا بما ورد في القرآن ، سورة ٣٨ آية ٤١ .

الله وعدم ذكر شيء غـــير الله ؛ – والى : « حب المذكور » ، وهو الذي يدفع المحب في حبه للجلال الإلهي الى السعي الى رؤية الله والتقرب اليه والفناء فيه والاتحاد به ! تقول [رابعة العدوية] [1] :

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحُجْبَ حتى أراكا

وجلال الدين الرومي يعلن ان حب الله هو السبيل الوحيد لضمان النجاة في الآخرة . يقول : « غداً ، حين يدخل الرجل والمرأة ديوان القضاء ، ستصفر وجوههما من خوف الحساب . وسأمثل أمامك، وحبي في عيني وأقول ليكن حسابي بحسب حبي [2] » .

وهكذا فان طاعة الله ، واتباع أوامره ونواهيه ، وخوف الله والخوف من عذاب الآخرة – كل هذا سيصبح في المرتبة الثانية ؛ أما حب الله، والفناء فيه ، والاتحاد به فهذا هو الغاية المطلوبة .

وبالنسبة الى بعض الصوفية ، ليست فروض الاسلام وتكاليفه مفيدة إلا في البداية للعروج في التصوف ، وبالنسبة الى بعض الصوفية الآخرين لا فائدة في التكاليف ، والصوفي الواصل الى الدرجات العليا تسقط عنه التكاليف، إذ لا حاجة به اليها .

وكان لا بد من انقاذ الاسلام من خطر هـذا التصوف المتزايد ، لكن لم يكن ثمّ إمكان بعد في القضاء عليه . والاضطهادات التي رفعت كبار الصوفية الى منزلة الشهداء لم تفعل إلا أن زادت في قوة تأثيره على روح المؤمنين . لهذا لم يكن ثمّ مناص من إيلاج التصوف في الاسلام . وكانت تلك مهمة الصوفية المعتدلين ، الراغبين في ان يبقوا مسلمين صادقين وان يحافظوا على التصوف : فالطريقة (المذهب الصوفي) التي تفضي الى الحقيقة تفترض الشريعة . وبدون

---

(١) اورده ماسينيون في الكتاب المذكور ص ١٩٤ .

(٢) اورده جولد تسيهر : « العقيدة والشريعة ..» ص ١٢٩ .

الشريعة لن يكون للطريقة معنى ، إنها الباب الذي يؤدي اليها [١] .

وفي التوفيق الذي تمّ ابتداءً من القرن الخامس الهجري بين التصوف والاسلام السُّني ، لعب رجلان دوراً أساسياً ، وهما : القشيري والغزالي . الأول ، « برسالته » التي بعث بها في سنة ٤٣٧ ه (١٠٤٥ م) الى الصوفية في بلاد الاسلام (وهي خلاصة لمبادىء التصوف وقد بنيت على أسس الشريعة الاسلامية) ، والثاني ، الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ ه (١١١١ م) [٢] ،

الذي كان من أكبر أساتذة الجامعة العباسية في بغداد[=المدرسة النظامية] ، وقبل وفاته بعشر سنوات تخلى عن شرف التدريس لينقطع عن الدنيا ويعيش عيشة صوفية في دمشق والقدس. وهناك كتب مؤلفه العظيم بعنوان : « إحياء علوم الدين » .

وهاجم أيضاً طرق المتكلمين والفقهاء ، وقال انها عقيمة وجدل زائف ، وبين أنه ينبغي ممارسة الدين بالقلب ، وبالسمو الأخلاقي . وعنده ان ما يرفع الانسان الى الرب ليتقرب اليه ، هو القلب لا الجسم ، ولا يقصد بالقلب تلك القطعة من اللحم المدركة بالحواس ، بل بعض الاسرار الربانية التي لا تستطيع الحواسُّ إدراكها [٣] .

وكان يرى ان المتكلمين وضعوا مذهباً منافياً للاسلام الاول ، وان الصوفية قالوا بوحدة الوجود وهي باطلة وهذا يريد أن يعود الى قواعد الاسلام كما كان في عهد الصحابة ، وهذه القواعد يجب ان تكون إطاراً أساسياً لتصوف

---

(١) الكتاب المذكور ، ص ١٤٦ .

(٢) راجع عن الغزالي ، وهو من اكبر المفكرين المسلمين واكبرهم اثرا في جعل التصوف مقبولا لدى اهل السنة ، مقالة ممتازة كتبها د.ب. مكدونلد في « دائرة المعارف الاسلامية » تحت مادة « الغزالي » وما ورد فيها من اشارات الى المراجع[راجع كتابنا : « مؤلفات الغزالي » لتصحح بعض اقوال المؤلف هاهنا . ـ المترجم .]

(٣) ذكره جولد تسيهر : «العقيدة والشريعة» ، ص ١٥٠ .

قائم على حب الله والطهارة الاخلاقية .

صحيح ان أفكار الغزالي لم تقبل دون معارضة العلمـاء والمتكلمين ، فقد هاجمه بشدةٍ كلُّ العلماء والمتكلمين في بلاد الاسلام .

لكن المذاهب الصوفية ، وقد دخلت على هـذا النحو في إطار الاسلام الرسمي – السُّني وغير السُّني – في المشرق ، كان لا بد لها أن تجد أنصاراً لها في العالم الاسلامي الشاسع وان تنمو فيه . وربما لم تجد أرضاً أكثر مواتاة لها من المغرب الاسلامي [1] وخصوصاً في الشمال الافريقي .

وهكذا فإن هذا الاسلام الصوفي الذي سيتخذ، ابتداء من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) كما في الشرق ، مكانـه بين علوم التدريس الديني في بلاد الشمال الافريقي ، لم يكن بربريـاً بخاصة ، ولم يكن اسلامياً خـالصاً . وعلى الرغم من تحريم كتب الغزالي ، في الاندلس وفي الشمال الأفريقي ، فإن التصوف مدّ جذوره في هذه البلاد في عصر دولة المرابطين ووجد كبار ممثليه، وشيوخه – الموقرين اليوم – في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، في عهد دولة الموحدين ، على الرغم من مقاومـة السلطة المركزية التي لم تستطع الاقرار أبداً بأن رجالا آخرين غير ابن تومرت قد مسَّهم الله بلطف منه [2] .

---

(١) كان ابن مسرة اول من ادخل التصوف في الاندلس ، وذلك في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) . راجع : اسين بلاسيوس : « ابن مسرة ومدرسته » مدريد ، سنة ١٩١٤ .

(٢) ومع ذلك ، فقد ورد في « المقصد » (ص ٢٦ وتعليق ٣٣) أن أحد ابناء عبد المؤمن قد استدعى أحد الصوفية المشهورين في بلاد « الريف » وهو ابو داود مزاحم ليشفيه من داء عضال ، ويقال انه شفاه منه بالبصق على الموضع المتوجع .

جـ ــ التصوف في الشمال الافريقي حتى القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)

والنجاح الهائل الذي صادفه التصوف في المغرب يرجع الى عدة أسباب . ويرى ج.س. كولان في هذا النجاح أثراً للاختمار الديني الشديد الذي أحدثه في المغرب الاسلامي المرابطون ثم الموحدون ، وكذلك لما شعر بـه الصوفية من حاجـــة الى ان يضعوا في متناول إخوانهم في الدين مبادي جوهرية للاخلاق والتصوف ، على شكل بسيط مُغرٍ ، كما وضعهـــا ونمّاهـــا الزهاد والصوفية في المشرق » (« المقصد » ، المقدمة ، ص ٧) .

ويبدو أيضاً أنـــه ينبغي أن نحسب حساباً كبيراً أولاً للأثر الذي أحدثه في مشاعر الشعب الدينية استعراض الترف والبذخ والاستمتاع لدى الفقهـــاء المرابطين ، الذين حظوا بالمنـــاصب الرفيعة وعاشوا عيشة متبذخة مترفة . وفضلا عن ذلك ، فان إهمال الكبار والعامة على السواء لقواعد الدين ، والسلوك ، والشراب علنا ، والتهتك الخلقي ، كانت من الأمور التي لم يحتملها المتدينون المسلمون من أهل السنة . ولم يخلُ المجتمع آنذاك من جماعة من الزهاد والعلماء الذين استنكروا انحلال الأخلاق وفساد السلوك ، مثل قاضي أشبيلية الشهير أبي بكر ابن العربي [1] ، المتوفي سنـــة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م بالقرب من فاس ، حيث دفن في مقبرة باب محروق .

---

(١) عرف الامام الغزالي ، اثنـــاء رحلة طويلة للدراســـة قام بها في المشرق ايام شبابه ، ولهذا يقال عنه انه حمل تصوف الغزالي الى المغرب . ويقال انه اعطي الخرقة (كدليل على تلقي التصوف لابي يزع (المتوفي سنة ٥٧٢هـ / ١١٧٧م) وعلى بن حرزهم (المتوفي سنة ٥٥٩ هـ / ١١٦٥م.) كما تلقاها هو من الغزالي (راجع بحثي بعنوان : « سيدي بومدين » ، ص ٣٥ ، تعليق ٣) .

كذلك كان للنزعة العقلية التي اتجه اليها الموحدون في إدراك الله وصفاته – أثر في تنمية التصوف الوليد في المغرب حيث وجد مكانه المختار ،كما حدث نفس الأمر في المشرق الإسلامي .

وفضلا عن ذلـــك كان سيكون مثاراً للدهشة لو لم ينجح التصوف في النفوذ في الاسلام المغربي والتغلغل فيه . ذلك ان كل الحركات التي ظهرت في الشرق الاسلامي منذ بداية الاسلام وجدت لها أصداءً في الشمال الافريقي . رأينا ذلك بالنسبة الى مذهب الخوارج ومذهب الشيعة في القرون الأولى ، ثم بالنسبة الى حركة السلفية وإقرار مذهب مالك ، وأخيراً بالنسبة الى النزعة العقلية المعتزلة الأشعرية التي اتجه اليها الموحدون .

وممارسة التصوف ، الذي قوّى العبادات وهي أثيرة دائماً للبربر ، ومكن من رؤية الله ، ومنح العابد إمكان الاتصاف بالخلة والأنس بالله وتلقي ألطافه ومواهبه ، كل هذا كان من شأنه اجتذاب المؤمنين في تلك البلاد .

وفي بلاد المغرب هذه ، حيث الديانة الأساسية – مهما ارتفعنا في الماضي السحيق – تبدو مزيجـــاً من المعتقدات في قوى الخير ، وخصوصاً في قوى الشر ، ومن وسائل توقي الارواح الشريرة الغامضة – كان التصوف مضمون النجاح .

ألم يأت التصوف – مع فكرة الله اللطيف بعبـــاده ، الأقوى من كل الارواح الشريرة – بفكرة ان الله يهب بعض عباده وأخلاّئه شيئاً من بركته ؟ ان الوصول ، بالرياضات الصوفية ، الى مرتبة هؤلاء الحاملين للبركة ، أو حتى استحقاق تلقى شيء من التأثـــير الطيب الذي يطرد قوى الشر ويدمّرها – كان أملا ينشده الجميع .

وسنرى ، حين نصل الى تقديس الاولياء حالياً، أنه قبل ان يقرّ الإسلام في المغرب بهذا التقديس ، كان يوجد ناس ، بل وأشياء ، تقدّس على أنهـــا

مصادر للتأثير الطيب ، القاضي على الشرور . وإدراج التصوف في الاسلام الرسمي منذ القرن الثاني عشر لم يفعل أكثر من تقوية وبسط نفوذ الولي ، الوريث للآلهة الوثنيين ، في معتقدات البربري المسلم .

ومن أوائل المفسرين لتصوف الغزالي في المغرب — ابن العريف المشهور (أحمد) ، وأصله من طنجة، وهو بربري من قبيلة صنهاجة (1) . وقضى الشطر الاكبر من حياته في ألمرية، التي كانت آنذاك مركزاً مهماً للدراسات الصوفية وفي ألمرية « ترددت الصيحة الاولى والوحيدة للإحتجاج الجماعي ضد تحريم واحراق كتب الغزالي التي لعنها الفقهاء التقليديون في قرطبة» (أسين پلاثيوس) وابن العريف في كتابه « محاسن المجالس » يعرض مذهب التصوف ويصنف أحوال الصوفية ومقاماتهم بحسب تعاليم الإمام الشرقي العظيم (أبي حامد الغزالي) . وتوفى ابن العريف في مراكش سنة ٥٣٦ هـ / ١١٤١م ، وربما كان سبب موته ان السلطان المرابطي آنذاك ، علياً بن يوسف ، قد أمر بدسّ السم له (2) . وكان ذلك في العصر الذي عاش فيه في فاس بعض شيوخ أبي مدين الصوفي الكبير ، وخصوصاً محمد الدقاق السجلماسي ، الذي كتبت عنه بحثاً (راجع مراجع هذا الفصل) وأخذ عن ابن العريف عدد من المريدين من أبرزهم ابن قِسي « الذي ثار في سنة ١١٤١ في رباط شلب وفرض، طوال عشر سنوات ، على منطقة الغرب (في شبه جزيرة ايبريا) دولة المريدين وقُتِل في سنة ١١٥١ م وقد ترك لنا هذا المتصوف البرتغالي كتاباً [=خلع

(1) ينبغي الا ندهش اذا رأينا النسابة المسلمين يحاولون ان يجعلوا من قبيلة صنهاجة بطنا من بطون عرب حمير في المغرب . راجع ترجمة حياة ابن العريف التي كتبها أسين في مقدمة نشرته وترجمته وشرحه« لمحاسن المجالس» باريس ، عند الناشر جيتنر ، سنة ١٩٣٣ ص ١ .

(2) راجع اسين في « محاسن المجالس » ص ٦—٧ .

النعلين] شرحها ابن عربي ، الذي تتلمذ على العريني وابن برّجان [1] تلميذي ابن العريف » (ماسينيون ، « نصوص ... » ص ١٠٢ ؛ « محاسن المجالس » ص ٥) .

ومع ابن عربي (محيي الدين) ، المولود في سنة ٥٦١ هـ / ١١٦٥م في مرسيه ، نجد أنفسنا – في هذا القرن الثاني عشر الموحّدي (قرن ابن رشد وموسى بن ميمون وغيرهما من أعلام الفكر في أسبانيا) بإزاء ازدهار رائع لحركة التصوف ، يمثله من الجانب الافريقي ، في المغرب ، أبو مدين ، قطب التصوف [2] .

وقد صارت لدينا معرفة كافية بالتصوف في المغرب في ذلك العصر وممثليه الكبار ، بفضل كتب تراجم للصوفية عديدة كتبها المعاصرون لهم او المقاربون لعصرهم . ويخلق بنا الرجوع الى الكتب الرئيسية في هذا الباب ، وهي : « رسالة القدس [3] » لابن عربي ، وقد كتبها في سنه ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م على

---

(١) راجع جولد تسيهر : « ابن برجان » ، في مجلة الجمعية المشرقية الالمانية » Z.D.M.G. المجلد ٦٨ ، سنة ١٩١٤ .

(٢) أعلى مراتب الصوفية هو « القطب» ، الذي يدور من حوله عالم التصوف ، ويسمى ايضا : « الغوث » اي العون الاكبر ، ولا يزال الشعب يصف أبا مدين بهذا الوصف : « الغوث » . راجع فيما يتعلق بدرجات الصوفية ومعانيها ـ ما ذكره بلوشيه Blochet استنادا الى كتب التصوف ، وخصوصا بالنسبة الى الدرجات الكبرى ، ص ٥٣٠ـ ٥٣١ في « المجلة الاسيوية » .J.A العدد الاول سنة ١٩٠٢ ، ومع تفاصيل عديدة في « المجلة الاسيوية » عدد ٢ سنة ١٩٠٢ ص ٦١ـ١٠٥ .

(٣) هي مختصر «للذرة الفاخرة» لابن عربي ، وله مؤلفات عديدة اخرى ، ولها قيمة كبيرة لمعرفة التصوف المغربي الشرقي في ذلك العصر . وقد ترجم ميجل أسين الى الاسبانية في ترجمة مختصرة (بحسب مخطوطين) اقساما من الرسالة تتعلق بالحياة الصوفية كما شاهدها ابن عربي في المشرق والمغرب (خصوصا في مكة ومصر) ، وتتعلق بمحاسبة

شكل رسالة الى صديق له في تونس هو الصوفي محمد عبد العزيز ؛ و « كتاب الى رجال التصوف » ليوسف التـــادلي ، الذي ألفه سنة ٦١٧هـ/١٢٢٠م وكتاب « المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف [١] » لعبد الحق البادیسي ، وقـد كتبه سنة ٧١١ هـ (١٣١١ — ١٣١٢ م) . وهؤلاء الكُتَّاب شاركوا في حياة التصوف والزهد في عصرهم ، ورسموا لها لوحة أمينة حية وضّاءة. وكما قال أسين عن «رسالة القدس» (راجع *Vidas*, p. 12) « ان عدداً جمّاً من الزهاد والصوفية وأصحاب الرؤى والكرامات والاعمـــال الخارقة ، من كل الاعمار ومن الجنسين ومن كل المِهَن والوظائف [٢] والطبقات الاجتماعية ــ يتجلون تباعاً في صفحات هــذه التراجم الشائقة ، ويتحركون على مسرح القرى والمدن ، كما لو كان ذلك على شريط سينمائي ، مع شخصياتهم العقلية والجسمانية والاخلاقية ، والقسمات العامة لحياتهم الصوفية (زهاد ،

نفسه وبالالطاف الالهية التي ينالها الصوفي ، وترجم ترجمة كاملة الجـزء المتعلق بتراجم الصوفية ، وفيها نجد معلومات مفيدة عن ٥٥ صوفيا (منهم امرأتان) اندلسيا ومغربيـا لقيهم ابن عربي او اخذ عنهم . وهذه الترجمة بعنوان *Vidas de Santones Andaluces*, 1 vol. in-8 Madrid-Granada, 1933. ذات اهمية بالغة فيما يتعلق بهـذه الفترة من التاريخ الديني للمغرب .

(١) ينقسم هذا الكتاب الى اربعة اقسام ، والثالث منها يعدد الصوفية في شمال مراكش في القرنـين السادس والسابع ، وقـد ترجمه ج. س . كولان ، المجلد ٢٦ من *Archives Marocaines* سنة ١٩٢٦ وفقا لثلاث مخطوطات واشار الى مخطوط رابع ، وعندي مخطوط خامس ، اما النص فلم ينشر .

(٢) كان الصوفية آنذاك ، وكما هم اليوم ، يمارسون مختلف المهن واحيانا بعض الوظائف الدينية (ذوات الرواتب احيانا « المقصد » ، ص ٦٩ وفي مواقع متفرقة منه) ، لكن كثيرين منهم كانوا يعيشون على الصدقات التي لم يبخل احد عليهم بهـا ، او من الكرامات ، و « الفتوح » كما يقـال (راجع « المقصد » ص ٦٦ ــ ٦٧ ، وتعليق المترجم رقم ٢٠٣ ص ١٨٧ ــ ١٨٨) .

حجاج ، منقطعون ، مرابطون ، فرسان ، صيادون ؛ الخ ...) مع طرقهم الخاصة في تكوين المريدين ، ومجاهداتهم ورياضاتهم (الصلوات ، الاذكار ، القراءات ، الدعوات ، التأملات ، المحاسبات ، التهجدات ، الخلوة ، الصمت المجاهدات البدنية، الصوم [1] ، استعمال الاوقات ، الخ ...) مع مواهبهم اللدنية ، والكرامات التي تولدها الصلوات، ومع دموعهم، ورؤاهم، وأنوارهم وكراماتهم ، ومواجيدهم ، الخ » .

وبعض الرجال—بل وبعض النساء ــ من كل الاعمار وكل الدرجات يسلكون طريق التصوف . فهذا أمير بربري دعاه الشيخ عبد السلام التونسي الى التخلي عن مكانته (« ملوك تلمسان » ، الترجمة جـ١ ص ٣١) وهذا عجوز نيف على الثمانين ، وقد أخذ في طريق التصوف Vidas, 109 ، وهذا شاب استبدل بحياة اللهو واللذات حياة الزهد (« المقصد » ص ١٥٣) .

وكما في المشرق ، وجد بين متصوفة المغرب عدد من عامة الشعب الجهلة الى جانب العلماء والشيوخ الصوفية، وهؤلاء وأولئك لهم نصيب من الالطاف الربانية التي تؤهلهم للولاية ، ولاجراء الكرامات على أيديهم ، وفقاً لمقاماتهم ودرجاتهم في سلم التصوف . ويمكنهم ان يصلوا الى درجة القطب الرباني ، وبالاولى الى الدرجات الادنى من درجة القطب، مثل الاوتاد والابدال والنقباء والنجباء ، وتختلف أدوارهم في التصوف [2] .

وما يعيش فيه الصوفية من خوف الله، وبغضهم للذنب والكذب والدنس

---

(١) المقصود من الصوم هنا اكثر من الصوم المعروف في الشرع من الفجر الى المغرب ، بل صومهم صوم دائم في الليل والنهار طوال عدة ايام متوالية احيانا . ونجد امثلة عديدة على هذا اللون من الصوم يمارسه الصوفية ، في تراجم حياتهم .

(٢) « مقدمة ابن خلدون » حـ ٣ ص ١٠٤ ــ ١٠٦ Vidas, 136 وخصوصا .راجع مقال بلوشيه في « المجلة الاسيوية » يوليو ــ اغسطس سنة ١٩٠٢ ، ص ٥١ــ١٠٥ .

بكل أشكاله ـ يثير شكوى الصوفية ويدعوهم الى البكاء ويروى عن بعضهم . أن دموعه كانت كافية كي يبتل منهـــا الحصير الذي يجلس عليه (« رسالة القدس» ص ١٠٥ مثلا) ، وعن البعض الآخر ان دموعه كانت عطرة كالمسك الفاخر (« رسالة القدس » ، ص ١٥٩) .

والصفات المطلوبة في الصوفي بعضها ميسور لعامة الناس ، مثل الصبر في الشدائد ، وتحمـــل الآلام ، والفتوّة (روح الفروسية) التي تجعله يحتقر الإهانات ويكرّس نفسه لخدمة الآخرين خصوصاً الضعفاء (« رسالة القدس » ص ١٦١ ، تعليق ٥) ؛ وكذلك المجاهدات الزهدية الشديدة . لكن بعض الصفات الأخرى لا تتوافر إلا للصفوة والنخبة .

ومناقب السالك في الطريق للوصول الى المعرفة الكاملة التي تتوج الاتحـــاد هي المنازل وقد تختلف عدواً ، لكنها تحمل نفس المعنى لدى كل الصوفية . وابن العريف يسردها كما يلي في كتاب « محاسن المجالس » : الإرادة، الزهد، التوكل ، الصبر ، الحزن ، الخوف ، الرجـــاء ، الشكر ، المحبة ، التوبة ، الأنس . وتلك كانت الموضوعات الرئيسية في تعاليم الصوفية ، مع شرح الشيخ والنصائح التي كان يسديها الى المريدين عن الرياضات والمجـــاهدات (تلاوة الأوراد والأذكار ، الأدعية ، المجاهدات البدنية ، الخ) التي يجب عليهم ان يمارسوها [١] .

---

(١) ابان الحركة الصوفية الكبرى في القرن الثاني عشر في المغرب ، وكانت في المقام الاول حركة تجري في المدن ، يبـدو ان الصوفية كانوا يدرسون في بيوتهم او خلواتهم ، لا في المساجـد العامة . واحيانا كـان التدريس محدودا جدا. وكما لاحظ كولان في مقدمة نشرته لكتاب«المقصد» (ص ٨) : « اذا حاولنا ان نحدد مواد التعليم التي كان الشيوخ المشاهير يلقونها لمريديهم ... لا نجد في نهاية الامر غير بعض الاداب البسيطة عن زيف الحياة الدنيا وفضائل الزهد فيها » .

وكان عدد المريدين قليلا لدى الشيخ الواحد . ويذكر كعدد كبير انه كان للشيخ ابي محمد عبدالعزيز في تونس ١٨ مريدا .

وبعض شيوخ التصوف من البربر كانوا يجدون عنتاً بالغاً في شرح تعاليم التصوف لمريدين لغتهم العربية ، حين لا يعرف هؤلاء الشيوخ اللغة العربية ، مثل أبي يعزى شيخ أبي مدين في فاس – كما لاحظ ج. س. كولان بحق (« المقصد » ص ٨) .

لكن ضرورة إبقاء التصوف في إطار الشرع الاسلامي فرضت على الجميع معرفة الفروض والتكاليف الدينية ، وقواعد الاخلاق والحياة الصوفية ، يضاف الى ذلك تأويل القرآن وأسماء الله والأحاديث تأويلا باطناً وتفسيرات أهل الطريق [1] . وكان للجانب العقلي مكانته بفضل العلماء الأندلسيين الذين هيأوا للتصوف في القرنين السادس والسابع شيوخاً عديدين في الأندلس والمغرب والشيوخ يفسرون لتلاميذهم كتب الغزالي والقشيري ومشاهير الرجال في الشرق وكذلك كتب الصوفية المغاربة . وكثيراً ما يقوم هؤلاء بشرح كتبهم لمريديهم وهؤلاء بدورهم ينقلونها الى تلاميذهم . ومن الأمثلة على هذا ابن عربي الذي درّس في بجاية كتب يحيى بن الحسن على مؤلفها *(Vidas, 173)*، وكذلك أبو عمرو العزفي الذي تلقى من البادسي الاجازة بتدريس « المقصد » ، بعد ان درّسه مع المؤلف (« المقصد » ، ١٦٣) .

لكن يلاحظ مع ذلك ، أنه خلال هذه الفترة من التصوف المتأثر بالغزالي في المغرب ، لم يشارك في التصوف كثير من المحدثين والفقهاء . فابن عربي يلاحظ بدهشة *(Vidas, 171)* ما جرى لشيخه في التصوف، وهو المحدّث أبو الحسن يحيي السبتي . وبمناسبة أبي عبدالله بن العاص ، الباجي المتوفى في أشبيلية ، وكان زاهداً وفقيهاً ، يقول : وهذه حالة نادرة ، ان يكون الفقيه

---

(١) يرى ابن عربي انه للوصول الى المعرفة الكاملة يلزم معرفة سبعة امور : اسماء الله ، الانوار الالهية ، التجليات الالهية ، كمال الموجودات ونقصها ، حقيقة الذات الانسانية ، دور الخيال في الحياة الصوفية ، الآفات الروحية وعلاجها .

زاهداً ، إذ هذا لا يشاهد . وهنـاك أيضاً مغربي آخر هو أبو محمد صالح ، وهو صوفي شهير روى كراماته حفيده في كتابه : « المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح » الذي يؤكد في كتابه : « تلقين المريد » أنه لما أنكر عليه الفقهاء زهده ، رأى في المنام مَلكاً يقول له : أراك مهموماً باستنكار الفقهاء لحالك ! لا تهتم بهم فكلهم دنيويون ، وليس بينهم أحد من أهل الآخرة ! [1] .

كذلك إذا كنا نجد في المغرب كثيراً من الصوفية غير المتعلمين بل والجهلاء تماماً ، وإذا كان الكثير منهم يعوزهم الثقافة الدينية التي لا يمكن عبادة الله بدونها *(Vidas, 190)* ، فإن مشاهير التصوف في ذلك العصر كانوا متضلعين في علوم الشريعة الإسلامية ، حريصين كل الحرص على الالتزام بالفروض الدينية .

وخير دليل على ذلك ما أورده ابن عربي في ترجمته لحياة ابن قسوم ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩م) وكيف كان يقضي أوقاته (« رسالةالقدس » ترجمة أسين ص ٨٨ — ٩٠) ، قال عنه :

« قسم ليله ونهاره على ما أقول لك : إذا صلى الصبح ذكر الله حتى تطلع الشمس ، فيركع ركعتين ، ويدخل منزله فيأخـذ كتبه ويخرج الى الطلبة ، فيقرؤون عليه العلم الى ارتفاع النهـار . فإذا لم يكن صائماً أخذ شيئاً من الغذاء ، وصلى ضحاه ، ونام يسيراً . ثم يقوم ، فيسبغ الوضوء . فان كان له تقييد ، قيّده ، وإلا ذكر الله . فاذا جـاء وقت الظهر فتح المسجد وأذّن ، ودخل منزله يتنقل ويذكر الله تعالى الى وقت دخول الصلاة متمكناً، يدخل الى المسجد يقيم الصلاة لا يتنفل ، يتمايل في محرابه تمايل النسوان مما يجد في باطنه من الوجد بكلام الله تعالى . فإذا سلّم خرج وتنفّل راتبة الظهر، وأخذ

---

[1] « المقصد » ص ٩٣ وخصوصا التعليق رقم ٢٩٧ للمترجم . غير انه يبدو ان الجمع بين الفقيه والمتصوف لم يكن من الندرة كما يؤكد مؤلف كتاب « المقصد » — راجع خصوصا جورج مرسيه في « المجلة الافريقية » سنة ١٩١٨ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

المصحف ففتحه على ركبته ، ومشى بيده على حروفه ، وعيناه في المصحف يرتّل القرآن بحنان وتدبر ، حتى يتم خمسة أجزاء وقد حان العصرُ فأذّن ودخل مسجده يتنفل حتى تجتمع الجماعة فيصلي بهم ، ثم يدخل منزله يذكر الله حتى تجيء المغرب ، فيخرج يؤذن ، ويصلي ، ويدخل بيته فيجيء بين العشائين ، فإذا جاء وقت العشاء أو قربها أسرج القنديل في المسجد وأذّن ، ودخل منزله يتنقل حتى يجتمع الجماعة فيخرج ويصلي بهم ثم يغلق باب المسجد ويدخل منزله ويحاسب نفسه في حركاته وألفاظه وجميع ما يعلم أن الملك يقيده عليه ، فتكون حالته على حسب ما يجده في صحيفته .

ثم يقوم الى سريره فينام . فإذا مضى من الليل جزءٌ قام . فان كان أصاب أهله اغتسل ودخل مُصلاه يترنم بالقرآن ويتلذذ به : تارة في حضرة التوحيد ، وتارة في الجنة ، وتارة في الاعتبار ، وتارة في الأحكام بحسب ما تعطيه الآية ؛ حتى يصبح فيخرج من صلاته وقد أطلع على علوم كثيرة في تلاوته من الله تعالى لم تكن عنده ، فهّمه الله إياها من القرآن . قال الله تعالى: « واتقوا الله ويعلمكم الله [1] » . فإذا طلع الفجر فتح المسجد وأذّن وأسرج ودخل منزله فركع سنة الفجر وقعد في منزله يذكر الله . فإذا أسفر خرج فصلى بالناس .

هكذا ديدنه ودأبه . لا يأتدم [2] في الجمعة إلا مرتين في ليلة الاثنين وليلة الجمعة ؛ [3] سنى الحال والمقام ، كثير المعرفة ، قلّ أن يرى مثله » .

وإذا كان كثير من الصوفية ، خصوصاً من بين أهل الاندلس ، المتعلمين المتضلعين في الشريعة مثل ابن قسوم الذي كان نحوياً وفقيهاً (ابن الأبار :

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

(٢) [ترجمها المؤلف بمعنى : لاينام ـ فلا بد انه قراها كذلك . ـ المترجم .]

(٣) [ترجمها المؤلف بمعنى انه كان يلتزم حدود السنة ، اي انه قراها بضم السين وكسر النون المشددة .]

« تكملة الصلة ») –يسلكون مثله حياةالتصوف، فإن كثيرين آخرين،كما قلنا ، كانوا يستبدلون بالدراسات والتأملات الصلوات النضرة والاذكار البسيطة والادعية والصوم والمجاهدات . وهؤلاء وأولئك كانوا يُمنحون ألطافاً إلهية . وكانت تأتيهم النذر من الله والملائكة والنبي والاولياء ، في اليقظة وفي المنام. وكانوا يعدون الرؤيا صادقة حقيقية .

فمثلا كان الصوفي أحمد بن منذر ، الذي كان يعيش في أشبيلية ، إذا أعضلت عليه مشكلة فقهية، وهو فقيه مالكي بارز ، كان الإمام مالك بنفسه يظهر له في المنام ويقدم له الحل .

وقد ذكرتُ في موضع آخر (« سيدي بومدين » ، ص ٣٣) ان الدقاق ظهر في المنام لاحد مريديه كأنه الشمس ، وفسّر ذلك لمريده قائلا : أنا بمثابة شمس هذا العصر .

كذلك بدا كالشمس ، في المنام ، القطب أبو مدين لخادمه ومريده الموروري ، حين كان يعلّم الصوفية، وكالقمر حين يسكت . ويفسر الشيخ له هذا الرمز فيقول إن الشمستبدد الظلام وتبعد الاحزان – مثل أبي مدين بالنسبة الى مريديه (« رسالة القدس » ، ١١٢ من الترجمة الاسبانية) .

وبمناسبة هذا التشبيه للشيخ الصوفي بالشمس يخلق بنا ان نلاحظ أنه ، بروح تعاليم الغزالي ، كتب الصوفي عبد الجليل موسى القصري عن الروح الكلية انها تشع على الارواح الهيولانية ما تشعه الشمس : انها جوهر بسيط يتكاثر بتعدد النفوس البشرية ، كما ان الشمس جوهر بسيط يتكاثر على المرايا المصقولة حين تواجهها (راجع « المقصد » ؛ ترجمة كولان ، ص ١٢٨) .

ولهذا ينبغي ألا نعجب إذا رأينا الصوفية يشبهون القطب الغوث أبامدين بالشمس ، ملكة النجوم . إن هذا الأندلسي (أبا مدين) الذي درس أولا في الأندلس، ثم في فاس حيث سلك طريق التصوف وأخذ على الشيخ أبي يعزى

(الذي توفى بعد ان نيَّف على المائة ، في سنة ٥٧٢ هـ / ١١٧٧ م) وتلقى منه الخرقة [١] . وعلّم في بجاية وتوفى في تلمسان ، حيث دُفِن وصار وليّ المكان ؛ وكان في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) الشيخ القطب للتصوف المتأثر بالغزالي ، في نطاق الشريعة ، في المغرب الاسلامي .

وكثيراً ما حدث ان قام تلاميذ أبي مدين ، منذ النصف الثاني من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) بنشر تعاليمه في بلادهم الأصلية والأقتداء به . ويمكن ان نتبين كيف كان يجري ذلك من قراءة الترجمة الأولى من التراجم الثماني والأربعين الواردة في كتاب « المقصد [١] » للبادسي ، وهي ترجمة أبي داود مزاحم . كان هذا من « الريف » ، من بني بطويه ، وتوفى سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ ، وبعد ان أخذ عن أبي مدين عاد الى بلاده ، وانشأ رابطة (= زاوية) عاش فيها عيشة الزهد والتصوف ، وجرت على يديه الكرامات ، وكان له أتباع ومريدون .

ومن ذلك الحين ، وطوال القرن السابع كله ، تكاثر الشيوخ والاتباع في تلك المناطق الجبلية . واقتدى كثير من هؤلاء الصوفية البربر بأبي داود ؛ وكانوا في زواياهم محاطين بأسرهم ، وخدمهم ومريديهم — فقراء الزاوية [٢] —

---

(١) في المجلد الثاني (في الفصل الخاص بالطرق الدينية) سيجد القارىء معلومات عن «الخرقة» . ويمكن الرجوع الى الكتب المذكورة في كتابي عن سيدي ابي مدين لمزيد من المعلومات عن الاشخاص الوارد ذكرهم هاهنا .

ويلاحظ ان تلقين المريد يتم بتعليم يتوجه اعطاء الخرقة للمريد، بسند يصاعد حتى يصل الى الغزالي وبالنسبة الى ابي مدين يرد هذا في موضع من كتاب « المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى » اوردته في بحثي عن « سيدي ابي مدين » ص ٣٥ وتعليق ٣ .

(٢) « الفقير » (والجمع : فقراء) هو كما يقول البادسي (ورقة ٢٦ من المخطوطة التي أملكها) هو من تجرد عن كل شيء في سبيل الله . ولما

وفي الزاوية كان المسافر والحاج الصوفي (السائح) يجد مكاناً للنزول والضيافة ومؤسس هذه الزاوية هـذا الصوفي الذي جرت على يديه الكرامات ، ولي ذاعت ولايته وانتشرت الى الأماكن النائية، فيأتي المريدون لزيارته، والتبرك به ، والتماس الدعاء منه . وإذا توفي ، دُفن هناك ، وتنتقل ادارة الزاوية وتعاليم الفقراء الى أحد أولاده ، او أقاربـه او تلاميذه . وهكذا انتشر التصوف في تلك البلاد .

وقراءة « المقصد » ، في ترجمة ج.س. كولان ، المزودة بتعليقات كثيرة مفيدة ، تساعد على فهم كيف استقر التصوف في جبال « الريف » المراكشي وتمكن من ادراك كيف أمكن الحصول على نتائج مماثلة ، بحركة مشابهة ، في سائر منـاطق الشمال الأفريقي ، ابتداءً من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) . وعن هذا الطريق نتبين ولع أهل الأرياف وكثير من سكان المدن بهذا الإسلام الشعبي القريب من منازعهم ومشاعرهم الدينيـة . وبعض الوقائع المحددة في « المقصد » تفيد في بيان هذا الميل الى التقوى .

ولم يكن ثم حديث للقوم غير كرامات هذا الصوفي أو ذاك، مثل كرامات الولي الريفي أبي عبدالله الفرد ، وكان ذكرهـا ومقدارها سلوى المسافر (« المقصد » ص ٨١) .

وكان تأثير صوفية أقليم «الريف» على سكان البلاد البدو من القوة بحيث اضطر ثاني ملوك بني مرين في فاس ، يوسف بن يعقوب (تولى الملك من سنة ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ الى سنة ٧٠٦ ، / ١٣٠٧) – الى اتخـاذ اجراءات لتجنب

كان الفقر الاختياري هو العلامة المميزة للصوفية الاوائل ، فليس بعجب ان صفة « الفقير » تدل على خدم ومريدي الشيخ ، وبالتالي على اعضاء الفرقة الصوفية . ومع ذلك فان كبار المؤلفين المشارقة الذين كتبوا عن التصوف يترددون في اطلاق اسم « الفقير » على مرتبة الصوفي ، لانه يريد الفقر من أجل الجنة والمواهب اللدنية ، بينما الصوفي لا ينشد اغراضا ذاتية وليست له ارادة غير ارادة الله . راجع بلوشيه في « المجلة الاسيوية » ص ١١٥- ص ٥١٣، وهو في ص ٥١٣ وما يتلوها يبين معاني كلمة « خادم » .

امكان قيام ثورة شعبية ضد سلطانه («المقصد» ص ١١٥ — ١١٦ م ، وتعليق ٣٧٦) . وفي الناحية الشرقية من الشمال الأفريقي كان على السلطان الحفصي في تونس سنة ٧١٣ هـ (= ١٣١٣ م) ان يخمد فتنة صوفية قامت في الجنوب أثارها صوفي كان تلميذاً لعبد الرحمن التسولي[١] . وبعد ذلك بقرنين قام صوفي آخر كان رئيس طريقة الشابيَّة فاستولى على الحكم في القيروان ضد شارلكان سنة ١٥٣٥ وضد الحسن الحفصي في سنة ١٥٤٠ [٢] .

وكان الناس يلجأون الى الصوفية للتخلص من حاكم ظالم ، وكذلك لاستجلاب دعائهم ، وشفاعتهم وبركاتهم ، ووضع حد لموقف بائس ، وللشفاء من المرض ولتفريج الكروب... ومن الأمثلة على ذلك امرأة مسكينة التمست من أحد الصوفية ان يردّ ابنها الاكبر ووحيدها ، بعد ان أسره النصارى في البحر ، وقد أجيبت طلبتها (« المقصد » ص ٨٣ — ٨٤) .

ولهذا كان القوم يتباهون بزيارة الصوفية لهم ، وكانوا يرحبوا بالصوفي كأنه ولي مبجّل وشخصية عظيمة (الكتاب المذكور ، ص ٥٠ — ٥١) . وكان الخدم يعطون « فتوحاً » (هدايا) سنوية — في القرن السابع الهجري كما هي الحال اليوم — وكانوا بذلك يحصلون على أموال عظيمة (الكتاب نفسه ص ١١٤) .

وهذه الامثلة وكثير غيرها تكفي للكشف عن مدى تعاطف الشعب مع الصوفيـة . وهؤلاء في القسم الغربي من الشمال الافريقي ، ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) وجهوا انتبـاههم الى المهدية ، كما يحدث كثيراً في العصور المضطربة من التاريخ الاسلامي . وابن خلدون مؤرخ

---

(١) راجع كور : « استقـرار دول الشـرفاء في مراكش » ، ص ١١ والمراجع المذكورة هناك .

(٢) راجع **Monchicourt** في « المجلة التونسية » رقم ١١—١٢ ص ٣١٥ .

البربر العظيم ، المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦م) يذكر في « المقدمة » (جـ٢ ص ١٩٩ من الترجمة الفرنسية) ، أنه في عصره، ومنذ بداية القرن الثامن ، بشر الصوفية بظهور رجل سيجدد الدين ويعيد الحق ، وهم ينتظرون ظهوره في القريب . وبعضهم يقول انه سيكون من نسل فاطمة الزهراء ، والبعض الآخر يسهبون في الحديث عنه .

وفكرة المهدي – التي بينا فيما سبق أصولها في الإسلام السُّني – تعمقها الشيعة الفاطميون (راجع ما قلناه في الفصل الرابع من الكتاب الاول من هذا الكتاب) . ولا عجب في ان يأخذ بها صوفية المغرب . فبين الفاطميين والصوفية تشابه في النزعة ، وذلك في اعتقاد كليهما بأن الألوهية يمكن ان « تحل » في انسان: الإمام المعصوم عند الفاطميين، والقطب الصوفي الواصل الى أعلى الدرجات والمقامات. وكما أن آخر الائمة المعصومين سيكون هو المهدي عند الشيعة، فيمكن ان نتصور ان الصوفية تصوروا امكان حدوث نفس الامر « للقطب » الذي هو سيد علم الباطن وشيخ العارفين [1] .

ولما كان المهدي الذي أعلن عن مجيئه الصوفية البربر العرب ، في زمان ابن خلدون [2] ، يجب ان يكون من نسل علي وفاطمة ، بنت الرسول، ففي وسع المرء أن يتخيل بسرعة ما تخلعه هذه الفكرة من تمجيد لنسل النبي . وهذا يكفي لتفسير ما تمتع به الشرفاء وأشباه الشرفاء من مكانة ، فنحزر مقدماً الدور المهم الذي سيلعبونه على المسرح الديني والسياسي والاجتماعي ،

---

(١) راجع رأي ابن خلدون(« المقدمة » حـ ٣ ص ١٠٠ – ١٠٦) فيما أخذه الصوفية عن الشيعة الفاطمية .

(٢) كان النصارى قد اخذوا شيئا فشيئا يسيطرون في اسبانيا ويهددون سواحل المغرب الاقصى ، وقد رأى المسلمون في ذلك محنة امتحنهم الله بها لاعادتهم الى الدين والشريعة . ومجيء المهدي ، سيد الوقت ، هو الذي سيعيد الى الاسلام معياره الاساسي ويرد الناس الى الخير والايمان الصحيح . وقد ظهر كثيرون من « المهديين » في بلاد المغرب في كل العصور.

ابتداءً من القرن الخامس عشر والسادس عشر في المغرب الاقصى .

وقد نبهنا منذ قليل الى التعاطف الذي لقيه التصوف في القرن الثالث عشر ومستهل الرابع عشر الميلادي في بعض مناطق المغرب الاقصى . فكيف نفسر قول ابن خلدون («المقدمة» ج ٣ ص ٨٨) ان قليلا من الناس يحاكون الصوفية لان الالتفات الى التصوف شائع بين الجميع ؟ تفسير ذلك ان هذا المؤرخ لا يريد ان يتحدث إلا عن عالم المتأدبين . وهو يصرح بعد ذلك (« المقدمة » ج٣ ص ١١٠) بأن عدداً كبيراً من الفقهاء والجدليين انكبوا على تفنيد مذاهب الصوفية المحدثين . ويشملون باستنكارهم كل ما يعلمه الصوفية بينما كانوا يمارسون المجاهدات التي تفرضها طريقتهم . ذلك انه ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر لم يعد الصوفية ينتسبون الى نفس الاوساط المتعلمة كما كانت الحال في أيام أبي مدين وابن عربي (القرن السادس الهجري) والتادلي (القرن السابع) والبادسي (بداية القرن الثامن) ، وابن خلدون يقرر ذلك صراحة حين يصرّح بأن أبا يعقوب البادسي – وكان إماماً وفقيهاً مالكياً ، عاش في بداية القرن الثامن الهجري – كان كبير الاولياء أي كبير شيوخ التصوف في المغرب. وهذا الولي – ولا يزال ضريحه حتى اليوم مقصداً للتبرك والزيارة في اقليم « الريف » (راجع « المقصد » ص ١٤٦ وما يتلوها ، والتعليق رقم ٤٦٩ أو ما يتلوه) – يمكن ان يقال عنه انه يختم السلسلة الاولى الغنية بالمشاهير من أقطاب التصوف الإسلامي في تلك البلاد .

وابتداءً من هذه اللحظة يلوح التصوف ، وطوال قرن تقريباً ، وكأنه توقف ، اذ لا يظهر بعده ، على مسرح التاريخ ، مشاهير في التعاليم الصوفية الى ان نصل الى منتصف القرن الخامس عشر ، عصر الجزولي (المتوفى سنة ٨٧٠ هـ / ١٤٦٥ – ٦ م) في غربي الشمال الافريقي ، وأحمد بن مخلوف الشابي (المتوفى سنة ٨٨٧ / ١٤٨٢ م) في أفريقية (تونس) . وانعدام وجود تعليم صوفي على مستوٍ عالٍ ولو قليلا – وفضلا عن ذلك لم يشمل عامة الشعب ،

بل عدداً صغيراً من المتعلمين — لم يمنع الحركة الصوفية من مواصلة سيرها في داخل الطرق الدينية الصوفية . وزعماء هذه الطرق الصوفية نزلوا بمستوى التعليم المذهبي والعلمي ليجعلوه في مستوى فهم العامة . ولم ينهض بعد ذلك أبـداً .

وهكذا أدى التصوف المتأثر بالغزالي — وقد لقي حسن قبول في الإسلام المغربي — الى ازدهار كبار الاوليـاء في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وكـانوا أساتذة ممتازين في علوم الصوفية ، ونشروا التصوف في المدن أولا . وشيئاً فشيئاً (ابتداء من القرن السابع الهجري) نقل تلاميذهم التصوف الى الارياف ، وأنشأوا زوايا للتعاليم الصوفية داخل إطار الشريعة دائماً . وبفتح باب التصوف لاهل الريف والعامة ، ساعدوا مراراً كثيرة على نشر الإسلام أو إعادة نشره في الارياف . وبهـذا مهدوا السبيل للحركة الصوفية الكبيرة الشعبية التي ستنتشر ، ابتداءً من القرن الخامس عشر ومع الطرق الدينية ، من الغرب الى الشرق في كل الشمال الافريقي ، وستعطى الإسلام الصورة التي لا يزال عليها حتى اليوم .



الفَصْل الثَالِثْ

الشمال الافريقي والاسلام
من القرن السادس عشر حتى اليوم

المراجع

بالعربية :

– التلمساني (محمد) : « الزهرة النيرة » فيما جرى فى الجزائر حين أغارت عليها جنود الكفرة » (تاريخ حملات النصارى ضد مدينة الجزائر حتى سنة ١١٩٥ هـ / ١٧٧٥ م) ترجمة روسو ، الجزائر ، سنة ١٨٤١ .

– ابن زيدان (عبد الرحمن) : « اتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حضرة مكناس » الرباط ، في جزئين ، سنة ١٣٤٧ – ١٣٥٠ / ١٩٢٩ – ١٩٣٢ .

– ابن زيدان (عبد الرحمن) : « العلائق السياسية للدولة العلوية » ، طبع الرباط ، سنة ١٣٥٢ / ١٩٣٤ .

– العلمي (محمد) : « الحلل السندسية في الاخبار التونسية » ، تونس سنة ١٢٨٧ .

– السلاوي (أحمد الناصري) : « طلعة المشتري في النسب الجعفري» في جزئين ، فاس سنة ١٣٠٩ هـ .

– الطاهري (حمدون) : «تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزّان »،

طبع حجر في فاس ، سنة ١٣٢٤ .

– العشماوي (أحمد): « الانساب الوافية والياقوتة الصافية » ترجمة جاكوبتي ، الجزائر ، سنة ١٩٠٢ (R. A.) .

– العلمي (محمد) : « الانيس المطرب فيمن لقيه مؤلفه من أدباء المغرب»، طبع حجر ، فاس ، سنة ١٣١٥ هـ .

– عنان (محمد عبدالله) : « تاريخ العرب في اسبانيه » ، القاهرة ، سنة ١٩٢٤ .

– ابن غازي المكناسي : « الروض الهتون ... »

– العربي (محمد الفاسي العربي) : « مرآة المحاسن » .

– الفضائلي (ادريس) : الدرر البهيّة والجواهر النبوية في الفروع الحسنية والحسينية » ، طبع حجر في فاس ، سنة ١٣١٤ هـ .

– القادري (عبد السلام بن الطيب) : « الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني » ، طبع فاس ، سنة ١٣٠٣ ، ١٣٠٨ .

– القادري (عبد السلام بن الطيب) : « الإشراف على نسب الاقطاب الاربعة الاشراف » فاس ، سنة ١٣٠٨ .

– القادري (عبد السلام بن الطيب) : « العرف العاطر فيمن بفاس من أبناء الشيخ عبد القادر » ، ترجمة Giacobetti ، الجزائر ، سنة ١٩٠٦

المسناوي (محمد) : « نتيجة التحقيق في بعض أهل الشرف الوثيق » ، تونس سنة ١٢٢٦ ، فاس ، سنة ١٣٠٩ هـ .

باللغات الاوروبية :

'Ali Bey Al-'Abbassi, *Voyages,* 3 vol., Paris, 1814.

P. **Arminjon, *L'enseignement, la doctrine*** *et la vie,* ***dans les Universités musulmanes,*** **Paris, 1907.**

A. Bel, *Histoire d'un saint musulman vivant à Meknès,* Paris, 1917 (R.H.R.).

A. Bel, *De l'enseignement réservé aux Indigènes musulmans en Algérie, dans les écoles qui leur sont spéciales,* Paris, 1909 (du t. II du Congrès de l'Afrique du Nord à Lyon, 1908).

Bencheneb Mohammed, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Igaza du Cheikh 'Abd el Qâdir el-Fâsy,* Paris, 1907 (A. du XIVe Congrès des orientalistes, à Alger en 1905).

Bonnet-Maury, *L'Islamisme et le Christianisme en Afrique,* Paris 1906.

P. Busnot, *Histoire du règne de Mouley Ismael,* Bruxelles, 1755.

De Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* (1530-1845), Paris, tome 1er, 1905

Le passé de l'Algérie musulmane. وقد ذكر وليم مرسيه في كتابه
ص ١٧٥ تفاصيل ما نشر من مجلدات ، نشرها اولا دي كاستري ، وتلاه
سنيفال *Cénival.*

De Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire du Maroc,* 3 vol., Paris, 1787.

A. Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc,* Paris 1904

Dan (Le P.), *Histoire de la Barbarie et de ses Corsaires* Paris, 1637 et 1684.

G. Delphin, *Histoire des Pachas d'Alger de 1615 à 1745,* Paris, 1922.

G. Delphin, *Fas, son Université et l'enseignement supérieur musulman,* Paris, 1889 (J.A.).

A. Dournon, *Kitâb Tarikh Qosantina, par El-Hadj Ahmed el-Mobarek,* trad., Alger, 1913 (R.A.).

A. Dournon, *Constantine sous les Turcs d'après Salah al-Antri,* Constantine, s.d.

E. Doutté, *Marrâkech,* Paris, 1905.

W. Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne Régence d'Alger,* 1963.

Faure-Biguet (Général), *Al-holal assondousiyya de Mohamed Abou*

Ras en Nasri Alger, 1903.

De Foucault, *Reconnaissance au Maroc,* Paris, 1888.

De Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque* (1515-1830) Paris, 1887.

P. Granchamp, *La France en Tunisie* (docum. diplomat. et offic. à partir du XVIe s.), Tunis, depuis 1920 (plusieurs volumes).

Haedo, *Topographie et histoire générale d'Alger,* trad. Monnereau et Berbrügger, Alger, 1875, trad. de Grammont, Alger, 1880.

O. Houdas, *Le Maroc de 1631 à 1812,* Paris, 1889.

Janer, *Condicion social de los Moricos de Espana,* Madrid, 1857 ; trad. Manabal, Paris, s.d.

La Faye (J.-B. de), *Etat des royaumes de Barbarie,* Tripoly, Tunis, Alger, à Rouen, 1763.

La Martinière et Lacroix, *Documents sur le nord-ouest africain,* 4 vol., Lille, s.d.

Laribe (Comte), *Le Maroc pittoresque* (Album de photos) ; (Fès, 3 vol., Paris, 1917 (avec Préface et notices de A. Bel).

» , *Le Maroc pittoreesque : Fès-Meknès,* 1 vol., Paris, 1922 (avec Préface de A. Réveilland, et Notices de A. Bel et Réveilland).

Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale,* Paris, 1899.

J. Léon Africain, *Description de l'Afrique,* tierce partie du monde, éd. Ch. Schefer, 3 vol., Paris, 1897.

Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa.*

» *La Mora Zaïda, femme d'Alphonse VI de Castille..,* Paris, 1934 (Hespéris).

D. Lopes, *Textos em aljamia portugueza, documentos para a historia do domino portugues em Safim,* Lisbonne, 1897.

P. Lucas, *Voyage..., avec un mémoire pour servir à l'histoire de Tunis, depuis 1684,* Paris 1712.

Marmol, *Description générale de l'Afrique,* trad. Perrot *d'Ablancourt,* 3 vol., Paris, 1667.

A. G. P. Martin, *Précis de sociologie nord-africaine,* Paris, 1re partie, 1913 ; 2e partie, 1920.

P. Marty, *Etudes sur l'Islam maure,* Paris, 1916.

P. Marty, *Etude sur l'Islam au Sénégal.*

De Mas-Latrie, *Traités de prix et documents divers concernant les relations des Chrétiens et des Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen-âge..,* in-4°, Paris 1872.

Masson, *Histoire des établissements du Commerce français dans l'Afrique barbaresque* (1560-1793), Paris, 1923.

Maunier, *Les Confréries et le pouvoir français en Algérie,* Paris 1936 (R.H.R.)

Meakin, *The moorish Empire,* 3 vol. Londres, 1899.

Michaux-Bellaire, *Essai sur l'histoire des Confréries marocaines,* Paris, 1921 (*Hespéris,* 1).

Michaux-Bellaire, *La maison d'Ouezzan,* Paris, 1908 (R.M.M.).

Monchicourt, *Etudes kairouanaises: Kairouan sous les Chabbia, les Turcs et les Mouradites (XVIe-XVIIe s.).* Tunis, 1933 (R.T.).

M. Moreno, *La Dottrina dell'Islam,* Bologna, 1935.

Mouette, *Histoire des conquestes de Mouley Archy et Moulay Ismaël,* Paris, 1683.

Mouette, *Relation de captivité dans les royaumes de Fès et de Maroc,* Paris, 1792.

A. Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc (Les Zkara),* Oran, 1903-1905 (B.S.G.O.).

A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu : Exploration des Djebala,* Paris 1899, t. II.

M.-J. Müller, *Die letzten Zeiten von Granada, Munich,* 1863.

Poiron, *Mémoires concernant l'état présent du royaume de Tunis,* éd. Serres, Paris, 1925.

R. Richard, *notes de bibliographie luso-marocaine, dans Hespéris,* 1927, I, 33-51; 1929, IV, 295-301; 1933, IV, 149-152.

Rodriguez, Bernardo, *Anaïs de Arsila (Cronica inedita do seculo XVI), de 1508 à 1550, éd. Daniel Lopès, 2 vol. gr. in 4°, Lisbonne, 1915-1919*

A. Rousseau, *Chroniques de la Régence d'Alger,* traduites d'un manus-

crit arabe intitulé Azzahrat annayerat, Alger,1841.

A. Rousseau, ***Azzahrat an-nayarat, Chronique de Beylik d'Oran par un secrétaire du Bey-Assan,*** Paris, s.d. (1857).

G. Salmon, *Les Chorfa idrissites de Fès,* Paris, 1904 (A.M.).

G. Salmon, *Les Chorfa filâla et djilâla de Fès, Paris,* 1905 (A.M.).

V. Serres et M. Lasram, *Soixante ans d'histoire de la Tunisie* (1705-1765), Tunis, 1897 (R.T.)

Shaw (le Dr.), *Voyage dans la Régence d'Alger,* Paris, 1930.

Torrès (Diégo de), *Histoire des Chérifs,* trad. fr., Paris 1650.

G. Spillmann, *La Zaouïa de Tamegrout,* Paris, 1938 (B.C.A.F.).

Venture de Paradis, *Alger au XVIII siècle,* Alger, 1897 (R.A.).

Vayssettes, *Histoire de Constantine sous la domination turque* (1517-1837), Paris, 1869.

Walsin-Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne Régence d'Alger,* Paris, **1840.**

Weir, The Shaikhsof Morocco in the XVIth Century, Edinburgh, 1903.

والى جانب هذه الدراسات، يراجع أيضاً ثبتا المراجع السابقان ، والمراجع العامة (٤) .

أ ــ اثر التصوف في الدراسات الفقهية الدينية

ان القرن السادس عشر ، الذي شهد سقوط الحكومات الثلاث الإسلامية التي توزّعت الشمال الافريقي : بني مدين – وبني وطاس (سنة ١٥٤٩ م) ، بني عبد الواد (١٥٥٥ م) ، الحفصيين (سنة ١٥٧٤) – قد أحدث تغييرات عميقة في تاريخ الديانــة والحضارة في تلك البلاد . كما شهد تطور الاسلام نحو تصوف شعبي عـــام ، قد يتسم بعدم التسامح ، ونحو قدرية قانعة تعترض النشاط والسعي الى التقدم ؛ وبهذا يبدأ به عصر تأخر للحضارة الاسلامية في كل الميادين ، وخصوصاً في ميدان العلوم الدينية والدنيوية .

ولفهم هذه التغييرات في اتجاه العالم الاسلامي في الشمال الأفريقي ، وهذا الضعف العام الذي لا يزال مستمراً حتى اليوم ، يجب ان نلقي نظرة الى الوراء على تاريخ الاسلام في المغرب ، لنتبين ملامحه الرئيسية .

من خلال تغييرات السياسة والدين ، وتحت حكم الحكومـــات الاسلامية المتعاقبة طوال العصر الوسيط ، نتبين أولاً تسامحاً كبيراً – لا يكاد يقطعه غير فترات قصيرة من التعصب في بعض الأحيان – بإزاء النصارى واليهود ، وكانت الضرائب التي يدفعها هؤلاء (خصوصاً الجزية) مصدراً للمال لا بأس بـه . وكانت بعض فرق النصارى في خدمة هؤلاء السلاطين وخير حـــامية لهم كما يقول ابن خلدون .. وكان النصارى واليهود يشغلون مناصب ، أحياناً مهمة ، في إدارات الدولة الاسلامية ، ويعملون في التجارة ويمارسون ديانتهم بحريــة كافية . وبضمان المعاهدات ، قامت علاقات سلمية وتجارية بين النصارى في الجانب الآخر من البحر الأبيض المتوسط وبـين المسلمين في الشمال الأفريقي . وشبه جزيرة ايبريا (أسبانيا) كانت وحدها مسرح الجهاد . بل ان هذا

الجهاد نفسه لم يمنع من قيام علاقات سلمية بين هؤلاء وأولئك ، طوال فترات الهدنة [1] .

وليس من شك في أن العلاقات المستمرة بين الإسلام في المغرب وبين أوربا لم تخل من فائدة بالنسبة الى الحضارة الاسلامية ، والتطور التجاري ، والعلوم والفنون في الشمال الافريقي . فإن كثيراً من السلاطين المغاربة استخدموا مهندسين وصناعاً نصارى في تشييد وتزيين قصورهم وآثارهم ؛ والفنانون والعلماء المسلمون والمعتنقون الجدد للإسلام في الاندلس الراقي الحضارة ، سواء في عهد خلافة قرطبة وعصر الموحدين ، زودوا بقرائحهم وسعة معارفهم وأفكارهم بلاد المغرب فأفاد من ذلك كل الافادة . وابتداءً من القرن الخامس عشر ، وخصوصاً في القرون التالية ، سينطوي الشمال الافريقي على نفسه في تصلّب ضيّق وسيغلق أبوابه دون ما عسى أن تقدمه أوربا من فوائد محيية .

والطابع الابرز للإسلام في العصر الوسيط في المغرب هو أنه كان قبل كل شيء دين ساكني المدن . فالفاتحون العرب والبربر الذين اعتنقوا الاسلام أخذوا منذ القرن السابع حتى القرن الرابع عشر الميلاديين في تأسيس المدن والحواضر والعواصم الاسلامية ، ولنذكر أهمها وهي : القيروان ، أم القرى كما سماها المؤرخون (القرن السابع) ، ثم تاهرت الجديدة (سنة ٧٦١ م) ، وفاس (بداية القرن التاسع) ، والمهدية الفاطمية وعشير الصنهاجية (القرن العاشر) وقلعة بني حماد وبجاية (القرن الحادي عشر) ، ومراكش وتلمسان — تاجررت (القرن الحادي عشر) ، ورباط الفتح (القرن ١٢) ، وفاس الجديدة

---

(١) راجع خلاصة جيدة لاحوال العلاقات السلمية والتجارية مع نصارى أوربا في كتاب جوليان : « تاريخ الشمال الافريقي » ص ٤١١ ، ٤٣١ ومواضع متفرقة . وبعض حملات نصارى صقلية والحملة الصليبية التي قادها لويس التاسع في القرن الثالث عشر ، وكذلك بعض الاحتكاكات غير ذات الاهمية لم تعكر صفو العلاقات السلمية بين المغرب الاسلامي واوربا كثيرا .

وتلمسان – المنصورة (القرن ١٣) ؛ وهي تدين بوجودها للسلاطين . وهل لنا ان نذكّر بأن وهران نفسها قد أسسها في القرن العاشر الميلادي تجار مسلمون من الاندلس ؟

لانه اذا كان الفاتحون العرب للمغرب من البدو ، فان قادتهم كانوا من سكان مدينتي مكة والمدينة . وهؤلاء ، كما يقول وايم مرسيه [1] ، كانوا منظمين لقوافل وتجاراً مهرة كوّنوا أركان حرب الجيوش الغازية ، وصاروا بعد ذلك ولاةً على الولايات والنواحي ، ونظموا المجتمع في مناطقهم سواء مجتمع المسلمين ومجتمع المعتنقين الداخلين في الاسلام ، وفقاً لنمو الحياة المألوف لهم ، أعني نمط الحياة في المدينة : ومن هنا قامت الحاجة الى تأسيس المدن . واتخذ صنيع عقبة في تأسيس القيروان مثالاً يحتذى .

وقد روى ان إدريس الثاني ، بعد ان أسس فاس ، ناجى ربه قائلا انه لم يؤسس هذه المدينة طمعاً في الشهرة ولا المجد ، ولا زهواً وغروراً ، بل ليعبد فيها الله ، ويتلى فيها كتابه العزيز ، ويتبع فيها شرعه الحكيم وأوامره ونواهيه ، ويقتدى فيها بسُنّة نبيه ، طالما بقيت الدنيا .

وسواء كانت هذه الكلمات قِيلَت أو لم تقل ، فإنها تعبّر عن المعنى الذي قصد اليه من تأسيس المدينة ومسجدها . إن هذا التأسيس يتجاوب مع الحاجة الدينية والاجتماعية . والقرآن يفرض على المرأة الحجاب ، وهذا لا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى المرأة في البادية ولا في الارياف ، إذ تقوم ولا تزال بالاعمال التي تتولاها وهي سافرة الوجه . وبعض المتشددين من فقهاء المالكية ينكرون على المسلم ، الذي تخرج امرأته سافرة الوجه ، الحق في إمامة المصلين في صلاة الجماعة . واتفق فقهاء الاسلام على ان صلاة الجمعة – ويجب ان تتم في المسجد وجماعةً – لا تصح الا في مسجد مشيدّ محاط ببيوت ثابتة سكانها مستقرون ، أعني من سكان المدن .

---

(١) محاضرة القاها في استراسبورج (لم تطبع) .

والمدينة — وهي مركز علوم الدين ، تصير بجامعهـا مركز الدراسات الاسلامية ، بخلاف الارياف والباديـة . والسلاطين كما في عاصمتهم ، وولاة الاقاليم في حاضرة ادارتهم ، يجتذبون العلماء المشاهير ، الذين يبثون العلم في المسجد الجامع — الذي هو بمثابة جامعة حقيقية — وفي سائر المساجد ، ثم في المدارس فيما بعد ، ويدرسون علوماً مختلفة ، وخصوصاً علوم الدين .

وهؤلاء الشيوخ تلقوا العلم واجازاته عن علماء مشهورين في مدن الاندلس ، والمغرب ، والمشرق الاسلامي . والكتب التي ألـّفوها تدل على مدى علمهم . وأسبانيـا الاسلامية برزت كثيراً في ميدان العلوم والآداب والفنون ، وكان علماؤها، الذين انتقلوا الى المغرب بدعوة من السلاطين ، في مركز الصدارة في العالم العقلي المغربي آنذاك .

وهكذا كانت المدن في الشمال الافريقي ، طوال العصر الوسيط ، مراكز للحضارة الاسلامية ، بينما كانت الأرياف مهملة تماماً . وإذا تصادف وجـاء من الريف طلاب الى جامعة المدينة، فإنهم اذا نجحوا في دراساتهم لا يستطيعون العودة الى القرية ، إذ لن يجدوا فيها ما يستخدمون فيه علومهم ؛ فيبقون في المدن ، ويُدرّسون بدورهم . وهذا ما قاله ابن خلدون عن أهل القرى الذين لا يستطيعون أن يجدوا في قراهم الفرصة [١] للتعلـّم .

لكن مع قبول التصوّف في الاسلام ودخوله — على شكل تصوف الغزالي — في الأندلس والمغرب، ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ومع تدريس علوم التصوف في المدن أولا، وما سيلقاه من تعاطف بين الشعب البربري — كما رأينا من قبل — نقول انه مع هـذا كله ستتغير ظروف تطور الاسلام وحضارته .

---

(١) « مقدمـة » ابن خلـدون ، حـ ٢ ص ٤٤٨ — ٤٤٩ وص ٣٥٨ وما يتلوهـا .

وقد رسمنا بإيجاز كيف نفذ التصوف، في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ، لدى سكان البوادي في منطقة « الريف » وبوادي بلاد الشمال الافريقي ، بفضل شيوخ تعلموا اولا في المدينة ، حتى اذا ما عادوا الى أريافهم أسسوا زوايا وهناك، في إطار علوم السنة الاسلامية ، درّسوا للطلاب مبادىء التصوف وروّضوهم على المجاهدات الصوفية الضرورية لسلوك الطريق.

وهذه الزوايا ، الريفية أو المدنية (في المدينة) ، مع ما فيها من خدم ومريدين ، أي من «فقراء» ، كانت تخضع لارادة الشيخ المؤسس للزاوية ، مرشدهم ، أو لمن خلفه على رأس الزاوية ، وكانوا يجمعون التبرعات في البلاد لصالح الزاوية ، ويدرّسون الدين والتصوف أحرى من تدريسهم لعلم الكلام أو الفقه، كما كان يدرّسه العلماء في الجامعات (المدارس والمساجد الجامعة) .

وهكذا استطاعت الزاوية أن تكتسب ثقة الجماهير ، بفضل التعليم الذي جعلته في متناول الجميع، وبفضل شيخها الذي كان من أولياء الله المباركين وصارت بديلا الى حد كبير عن علماء العلوم الدينية في الجامعات (المدارس والمساجد الجامعة) ؛ ونشرت الاسلام الصوفي في الأرياف ، وفي المدن ، ومهدت لانتصار الطرق الدينية القريب . والطرق الاولى في المغرب نشأت في غير المغرب ، ابتداءً من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ، خصوصاً الطريقة القادرية (التي تنتسب الى عبد القادر الجيلاني ، وليّ بغداد المتوفى سنة ١١٦٦ م) والشاذلية (التي تنتسب الى أبي الحسن الشاذلي ، المتوفى سنة ١٢٥٨ م) ، وكان تلميذاً لأكثر الاولياء في المغرب حظاً من التقدير من بين أولياء منطقة « الريف » الحاليين ، وهو عبد السلام بن مشيش (المتوفى سنة ١٢٢٧ م) .

لكن التصوف، وإن لم يكن له ممثلون مشهورون في المدن ذات الجامعات - كما كانت الحال في القرن الثاني عشر الميلادي - ابتداءً من مستهل القرن الرابع عشر وحتى بداية القرن الخامس عشر - لم يختفِ من المغرب مع ذلك

بـــل واصل سيره ، وعلى نحو أضعف ، في الزوايا المتواضعة ، كما يعود الى الظهور ويزدهر بأولياء عديدين سيتزايد عددهم بإستمرار . ومن بـين أوائل صوفية القرن الخامس عشر نذكر ولي وهران الحالي ، محمد الهواري (المتوفى سنة ٨٤٣ ﻫ / ١٤٣٩ م) وبعض تلاميذه [١] ؛ وقد أقــام زاوية ، وفقاً للاسلوب الجاري ، كان الفقراء يجتمعون فيها للذكر ، واليها كان يذهب طلبة العلوم الدينية والفقهية ، من تلمسان وغيرها، يستمعون الى الشيخ محمدالهواري وأدرك ملوك العصر والاغنياء مدى قوته وخافوا منه على غرار سائر شيوخ العصر [٢] .

ومثل هذا التأثير للصوفية كان لا بد أن يحدث أثره في نفوس الاوساط الادبية . ولهذا فإنه ابتداءً من القرن الخامس عشر سنجد أساتذة في الجامعات المغربية ينضمون الى حركة التصوف . ويجد القارىء أسمـاءهم وتراجمهم في كتب أخبار الصوفية، التي ألـّفت منذ نهاية القرن الخامس عشر . وفي القرون التالية تزايد عدد هذه الكتب الخاصة بتراجم الصوفية ، الى درجة ان هـذا

---

(١) عن هذا الصوفي ، تكوينه وثقافتـه البسيطة ، وحياتـه وفقـا للتراجم الاسلامية وخصوصا بحسب ما وردت في « روضة النسرين في التعريف بالاشياخ الاربعة اتأخرين » تأليف ابن سعد الذي صنفه في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي – يستطيع القارىء ان يقرأ البحث الممتـاز الذي كتبه عنه E. Destaing بعنوان Un Saint musulman, au XVe siècle, Sidi Mhammed El-Haouari (J.A. sep - déc. 1906)
وسائر الصوفية في ذلك العصر الذين ذكرهم صاحب « روضةالنسرين » هم ، الحسن ابركان (المتوفي سنة ٨٥٧ ﻫ / ١٤٥٣م) ابراهيم التـازي المتوفي سنة ٨٦٦ ﻫ = ١٤٦١م) ، احمـد بن الحسن الغماري (المتوفي سنة ٨٧٤ ﻫ / ١٤٦٩م) .

(٢) راجع Destaing بحثه المذكور ، ص ٣٠ من الفصلة ، تعليق٤: نقلا عن « الروضة » ، « البستان » ص ٢٣١ ومايتلوها ، كور :«استقرار حكومات . .) ص ٧ .

اللون من الكتب صار من أغزر ألوان التأليف في الادب الحديث في المغرب[1].

ومن بين شيوخ العلوم الاسلامية في نهاية القرن الخامس عشر الذين سلكوا طريق الصوفية ، نجتزىء بذكر مثل واحد هو العالم المتكلم الكبير ، محمد السنوسي [2] ، المتوفى سنة ٨٩٥ ﻫ / ١٤٩٠ م ، ولا تزال رسائله في التوحيد متون الطلاب في العلوم الاسلامية في المغرب حتى اليوم . كان محمد السنوسي تلميذاً للولي الحسن بن مخلوف أبركان ، وتلقى الخرقة عن الولي ابرهيم التازي نفسه . ومن بين مؤلفات الشيخ السنوسي نذكر رسائله العديدة في التصوف ، التي أوردها خصوصاً « نيل الابتهاج » و « البستان » في ترجمتهما له .

وهكذا حدثت للتصوف في المغرب وقفة (من منتصف القرن الرابع عشر حتى منتصف القرن الخامس عشر) في تطوره بين علماء العلوم الاسلامية بعد أن أنتج في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بعض الشيوخ المشاهير من بين علماء المدن ذوات الجامعات ، من أمثال أبي مدين ، وابن عربي وغيرهما لكنه استمر مع ذلك في الانتشار بين الجماهير الشعبية ، في الارياف والمدن في المغرب .

وكان على شيوخ التصوف ـ من أجل أن يجعلوا تعاليمهم في متناول تلاميذهم القليلي الثقافة ـ ان يقللوا أو يحذفوا الاجزاء التجريدية في المذهب والسلوك ، وأن يهتموا أكثر بالالتزامات المادية ، والاذكار والمجاهدات . وبعض هؤلاء

---

(١) راجع خصوصا ليف بروفنصال : « مؤرخو الشرفاء » ص ٤٧ وما يتلوها ، ص ٢٢٠ وما يتلوها .

(٢) عنه وعن مؤلفاته راجع Luciani, Petit traité de théologie musulmane الجزائر سنة ١٨٩٦ وكتب التراجم . وأهم كتبه هي : « العقيدة » بصورها الثلاث (الصغرى ، الوسطى ، الكبرى) و « المقدمة » نشره وترجمه لوسباني بعنوان : Les Prolégomènes théologiques de Senoussi الجزائر سنة ١٩٠٨ . ولا تزال هذه المتون في التوحيد مع شروحها هي كتب الدراسة لطلاب العلوم الدينية في الشمال الافريقي راجع ايضا E.I

الصوفية شطحوا شطحات غريبة جـــداً، مثل « الملامتية » الذين كان عدم حيائهم العام ولغتهم السوقية هدفاً للتأنيب من جانب المؤمنين العقلاء [1] .

ومن هنا نفهم لماذا لم ينظر المثقفون في ذلك العصر الى مثل هذا التصوف بعين الرضا ، وابتعدوا عنه ، وحـاربه الفقهاء على أنه بدعة شنيعة . وحتى اليوم نجـد المسلمين المتعلمين ، ومنهم أولئك الذين انضموا الى إحدى الطرق الصوفية (التجانيـــة ، الدركوية ، الخ ..) يزدرون كل الازدراء التصوف الزائف للجماعات الصوفية التي مثل العيساويـة ، والحمادشة ، وسائر الفرق الممخرقة .

ومن المؤكدعلى الاقل أنه حين عـــاد للتصوف ـ الذي نُمّي في الاوساط الجاهلة أو القليلة الثقافة ، في الزوايا والجماعات الدينية ـ الى الازدهار، في منتصف القرن الخامس عشر ، بين الاوساط الجامعية والفقهاء والمتكلمين في المدن ، فإن انتصاره قــد صار مؤكداً من الآن فصاعداً . وسيعطى الاسلام في الشمال الافريقي شكلا جديداً مختلفاً بعض الاختلاف عن شكله الذي كان له خلال العصر الوسيط .

ومن بين تصوراتهم المذهبيـــة فكرة « التوكل » (على الله) وهي ليست جديدة على الاسلام ، لكن الصوفية أعطوها معناها الأقصى . فابن عطاء الله (« اللطائف » جـ١ ص ٢٧) يرى أن الفضيلة السائدة عند الأولياء هي الثقة

---

(١) راجع ا . كور :« استقرار الحكومات ... » ص ٨. والملامتية فرقة صوفية (وان كان البعض ينكرون عليهـا صفـة الصوفية) رجالها يسترون اعمال الخـير التي يقومون بها ، حتى لا يطلع عليهـا غـير الله ، ويسترون احوالهم الصوفية ، ويتصفون « بالاخلاص » ، لا « بالصـدق». راجـع عنهـا خصوصـا مـا كتبـه Blochet في « المجلة الاسيوية » ص ٥٠٨ ، ص ٥٠٩ ، ٥١٠ في المقال المذكور سابقا .

الكاملة بالله ، والرضا التام بالمقدور ، والصبر في الشدة [1] . وهذه الفكرة في « التوكل على الله » — وهي إسلامية عميقة اذ وردت في القرآن بهذا اللفظ — توسّع فيها الصوفية ، ولم تقتصر على إلغاء الحرية والاختيار ، ونفذت في كل الأوساط المتعلمة والجاهلة على السواء . وعبّرت عن نفسها في عدم الاكتراث تماماً لكلما لا يتعلق بالالتزامات الدينية ،مفهومة بالمعنى الأضيق . و«التوكل» عبّر عنه العامة بـ « المكتوب » ، أي ما كتبه الله على الإنسان .

وكانت النتيجة الأولى لهذا هي القدرية الماحقة للإرادة ، المضادة لكل تبصُّر ، ولكل سعي ، مما يؤدي الى التراخي التام ، وعدم الاهتمام بمزيد من تحسين الحال ، وما يتبع ذلك من نتائج يفضي اليها مثل هذا الاتجاه العقلي .

ومثل هذه النزعة في التصوف بتصوراتها القدرية كان حتماً أن تؤدي الى انحطاط الدراسة ، والعلوم والفنون ، وبالجملة الى انحطاط الحضارة الإسلامية وفي رأينا ان هذا أحد الأسباب الرئيسية في الانحلال الذي غزا الاسلام كله وبخاصة في المغرب ، ابتداءً من القرن الرابع عشر ، والذي تزايد في القرن الخامس عشر وفي القرون التالية .

وينبغي أن نبحث عن سبب انهيار الدراسات الدينية والدينوية ، في هذا

---

(١) عن معنى « التوكل » عند الصوفية ، راجع التعليقة والمراجع التي ذكرها E. Destaing في دراسته عن سيدي محمد الهواري (ص ٣٥ تعليق ٤) وقد اورد الكاتب التعريف الذي قال به الصوفي الحديث أحمد بن عجيبة (في « كتاب المعراج » ، وهو مخطوطة) ، ومفاده ان التوكل هو ما يضعه القلب من ثقة في الله ، ثقة تجعل العبد لا يعتمد الا على العناية الالهية ، لان الله بكل شيء عليم . وبفضل التوكل يكون العبد اوثق بما بين يدي الله مما هو بين يدي عبيده . والدرجة الدنيا ، ويقول بها العامة ، معناها ان تكون صلةالعبد بربه مثل صلة الموكل بوكيله ثقة واحسانا . وفي الدرجة الوسطى (درجة الاخيار) يكون موقف العبد من الرب موقف الطفل مع امه التي يحتاج اليها في كل أمر . وفيالدرجة العليا (درجة الممتازين) يكون العبد بين يدي الله كالجثة بينيديالغاسل.

العصر – هذا الانهيار الذي سيزداد بالنسبة الى المغرب الأقصى حين يغلق المغرب أبوابه ، في بداية القرن السادس عشر بعد طرد المسلمين من أسبانيا وانقطاع العلاقات معها ، يغلق أبوابه دون التيارات الخارجية ، ويحرّم التعصبُ الشعبي يهيجه الصوفية ، ضد كل ما هو أجنبي .

والانحطاط المتزايد – ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي – للعلوم الاسلامية في المغرب ينـاظر انتشار التصوف المتزايد في الاوساط الريفية والشعبية ، كما لاحظنا من قبل ، بحيث لم يعد من الممكن البحث عن أسبابه في غير ذلك . والوقائع بالغة الدلالة في هذا الباب.

وشيوخ الزوايا والرباطات في القرن الثالث عشر والقرون التالية ، هؤلاء المرابطون الجدُد ، قاموا آنذاك بنشر الأسلام من جديد في الارياف والمدن نفسها (وفي ذلك مشابه مما فعله « المرابطون » الرواد في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي) . وجعلوا الاسلام في متناول فهم العامة وأهل الريف ملتزمين بالشعائر الدقيقة ، ورادين العقيدة الالهية الى تصور بسيط قدَري للقضاء والقدر على نحو يُعفِي المرء من السعي والعمل .

وهذا التعليم المزيَّن بصفة الولاية عند الشيخ – وهو مصدر البركة – والذي كان يقدمه في الزاوية ، كان من شأنه أن يلقى القبول لدى السكان البربر العرب . وفي هذه الظروف ، وبفضل تأثير الزوايا والجماعات الدينية ، انتشر الاسلام الصوفي بين أهل البوادي وسكان المدن وعالم المثقفين ، وفرض نفسه على الفقهاء وعلماء الدين في الجامعات .

وهنا (في القرن الرابع عشر الميلادي) ظهر اضمحلال عام في الحضارة الاسلامية في المغرب ، وخصوصاً في ميدان الدراسات الدينية .

فاختفت نهائياً فى المغرب دراسة « الاصول » أعني القرآن والحديث من أجل الاجتهاد في أمور الفقه والدين ، كما دعا اليه الموحدون في القرن الثاني

عشر الميلادي ، وكانت هذه الدراسات لا تزال موضوع عناية العلماء في القرن الرابع عشر الميلادي [1] .

والشريعة ، والتزامهـــا كان أساس التصوف عند الغزالي ، صارت مادة الدراسة للطلاب الذين يغشون الجامعات ، وصارت تتصدر الدراسات الاسلامية لكنها بدلا من أن تقوم على « الاصول » أو على الدراسة النقدية لمؤلفـــات كبار علماء المـــالكية ـ والمذهب المالكي صار هو المذهب الوحيد المتبع في المغرب ـ أصبحت جدلا عقيماً وألفاظاً جوفاء . وهذا ما أبرزه بوضوح أحد شيوخ الفقه في المغرب وهو محمـــد القرشي المقرّي (المتوفى في سنة ٧٥٩ هـ ١٣٥٧ م) ، وقد ذكرنا رأيه من قبل . والمؤلفون المغمورون صاروا يصنفون مختصرات في الفقه يستظهرها الطلاب. وحل محل التحصيل والعلم في العصور الاولى ـ ببغاوية مغرورة . واقتصر الفقهاء العلماء على الشرح والتحشية ووضع التقريرات على هذه المتون التعليمية . وفي هذا البـــاب ، الذي صار أساس الدراسات الدينية ـ وكذلك الفروض الدينية الشعائرية صارت تكون أساس الدين ـ كان الاستاذ يلتزم بتدقيقات الجدل العقيم والفروض المتحذلقة السقيمة.

وكما يتجلى الفقـــه من خلال مؤلفات الكتاب في الفقه بالنسبة الى العصور الماضية، كذلك بقي حتى اليوم . ومثال جامعة فاس ، ولا تزال لها سمعتها الطيبة ، مفيد في هذا الصدد . ففي الوقت الذي كان يعيش فيه مؤلف هذه السطور في فاس ، في بداية الحماية الفرنسية على مراكش ، كان ثلاثون أستاذاً في جامعة القرويين يدرِّسون « مختصر » خليـــــل في الفقه المالكي . وأشهر هؤلاء الأساتذة كانوا يقضون من خمسة عشر الى عشرين عاماً ليفرغوا من شرح هذا النص الموجز المؤلف من حوالي مائة صفحة ، وقد علته الشروح والحواشي وذلك في دروسهم كل يوم تقريباً . وطول المدة التي يقضيها الاستاذ في تفسير

---

(١) بينا ذلك فيما سبق بمناسبة الشريف التلمساني ، الذي كـــان آخر « المجتهدين » .

هذا النص كان يعدّ دليلا على سعة علمه والفيوضات الربانية التي تنثال عليه في هذا العلم . ولهذا فإن درسه الأخير – «الخاتمة» أو «الختمة» – في «مختصر» خليل كان فرصته لاحتفال الطلاب وأصدقاء الاستاذ والجمهور . وكان المغزى الواضح لهذه المظاهرة هو ان الاستاذ العالم كان ارتقى في ذلـــك اليوم الى مقام الولي [1] .

وفي دراسة القرآن ، لم يعد الشيوخ يتناولون تأويله ، واقتصر الأمر على حفظه عن ظهر قلب وتلاوته بحسب القراءات المقرّرة [2] . واقتُصِر على تفسير المعنى الظاهر أو البـــاطن أولا ؛ ثم شيئاً فشيئاً تقرر أن من الخطر تفسير القرآن في الجامعات ، إذ خاف الشيوخ من المخاطرة بتفسير لكلام الله يشتم منه رائحة البدعة . ولهذا التزموا البحث عن المعنى الصوفي لألفـــاظ القرآن واسماء الله،وتكاثرت الكتب التي تعالج هذا الموضوع، وتعالج موضوع القيمة السحرية لحروف الابجدية .

واستمرت دراسة الحديث في الجامعـات بحسب الاوضاع التقليدية لتعليم الحديث وبحسب مذهب مالك . لكن لم يكن لدراسته ولا لـدراسة القرآن نتائج عملية ، لان العقائد والفقه استقرت نهائيـاً ولم يعد ثمّ فائدة – ولا من المسموح به – الرجوع الى هذين « الاصلين » .

وخلا تدريس العلوم الاسلامية من الروح النقديـة على نحو لم يشاهد مثله

---

(١) راجع بحثي بعنوان « لمحة عن الاسلام » ، ص ٤٥–٤٦ .

(٢) أهمية تلاوة القرآن صارت بحيث يطلق على من يعرف عدة قراءات للقرآن مقـررة عند اهل السنة لقب : « روايـة » و« روائي » بدلا مـن « قارىء » (وجمعها قراء) . والمسلم الذي درس القراءات السبع يسمى « السبعي » وهناك مدرسة قـديمة في فاس اهتمت خصوصا بقـراءات القرآن ، فصارت في القرون الاخيرة تسمى باسم « مدرسة السبعيين » راجع بحثي بعنوان : « نقوش عربية في فاس » ، ص ١٥٨ وما يتلوها .

من قبل ؛ وبقي في المجال النظري ، دون أي اهتمام بالتطبيقات العملية [1] . وتدهور شيئاً فشيئا الى البحث في الاحوال الفرعية الجدلية ، لتنظيم حياة المؤمن وفقاً لادق تفاصيل الفرائض الدينية، لتحديد مجال الحلال والحرام بكل تفصيل وتدقيق .

والطالب المغربي الذي كان في العصر الوسيط يسافر في طلب العلم متجولا في كل بلاد العالم الاسلامي الشاسع الارجاء ، وكان يقرأ على مشاهير الشيوخ في المدن ، صار يحجم عن ترك بلده من أجل التعلّم . وفيم السفر البعيد ما دام الى جواره شيوخ الجامعة القريبة وشيوخ الزوايا في بلده ، وهم في نظره مستودع العلم المنقول !؟

وهؤلاء الشيوخ تحرزوا في تعليمهم من إبداء رأي شخصي في أمور العقيدة أو الشريعة ؛ والتزموا بآراء علماء المذهب الذين سبقوهم ، وصاروا يطيعون لهم طاعة عمياء . وهكذا بقوا بروح هؤلاء الشيوخ والتزموا بحروف كلامهم في كتبهم . واتخذوا أسساً للتدريس ، في كل فن من الفنون ، متوناً تعليمية يحفظها الطالب عن ظهر قلب ؛ ويشرحونها للطلاب ، معتمدين على الشروح المعتمدة ، دون أن يسعوا الى نقد علم مؤلفي هذه الشروح أو المتون ، ولا الى ان يحسبوا حساباً للعصر والوسط اللذين فيهما كتبت المتون وعاش المؤلفون ما دامت معتبرة مطابقة للمذهب. والشيخ بنفس الروح واستناداً الى نفس المصادر ، يستطيع بدوره ان يضع شرحاً جديداً أو حواشي تنضاف الى الشروح والحواشي السابقة ، وبهذا يزيد في عدد هذه الكتب التي تتشابه كلها وتتّسم بمستوى منحط في الغالب .

وعلى الطالب ، مهما يكن هدفه ، أن يبدأ بحفظ القرآن كله عن ظهر قلب وفقاً للقواعد المقررة منذ القديم . وفي نفس الوقت يكون قد تعلم القراءة

---

(١) راجع اسنوك هرخرونيه في « مجلة تاريخ الاديان » سنة ١٨٩٨، ص ١-٢٢ ، ص ١٧٤ - ٢١٣ .

والكتابة بالعربية . ويمكنه أن يقف عند هذا الحد ، بـل وأن يفتح بدوره كتّابــاً (مدرسة قرآنية) وهنالك سيقتصر على قراءة بعض كتب السحر والاوفاق والحروف،ليستطيـع أن يحرر تعاويذ وتمائم ويكمل بذلك ما يكفل له المعاش بما يناله لقاء كتابة هـذه الفوائد والاحجبة والتعاويذ لزبائن من العامة الساذجي الاعتقاد .

و « حامل القرآن » (حـــافظ القرآن كله) الذي يريد مواصلة دراسة العلوم الدينية،يبدأ بالقراءة على شيوخ العلوم المساعدة الضرورية لهذه الدراسات وخصوصاً النحو ، في متون تعليمية منظومة في العادة ، مع الشروح المختارة التي يختارها الاستاذ ، وكذلك معلومات عن العروض والقوافي ، والبلاغة ، والمنطق ، والحساب والفلك . ويدرس الفقه (المالكي في المغرب) والتوحيد[1] والحديث ، ويستمر على ذلك جملة سنوات ، تختلف عدتها بحسب الاستعداد، والرغبة والامكانيات المادية .

والطالب الذي تابع فترة الدراسة المتفاوتة الطول هذه ، طوال عشرة أو خمس عشرة عاماً واستطاع ان يحصل ــ دون أي امتحان ــ من شيوخـه على الاجازة وفيها ذكر المواد والكتب التي سمع شرحها من الشيخ ، يمكنه ان يقوم بالتدريس بدوره ، دون أية شكليات أخرى . وسيقوم بالتدريس بروح

---

(١) اكثر متون التوحيد شيوعا في الشمال الافريقي كانت ولا تزال « العقيدة » بصورها الثلاث (الكبرى،الوسطى ، الصغرى) لمحمدالسنوسي من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) . وكانت لها الافضلية في تلك البلاد على « الجوهرة في التوحيد» لابراهيم اللقاني المصري(المتوفي سنة ١٠٤٢ هـ ، ١٦٣١) بشرح المؤلف وحاشية الباجوري . لكن ابتـداء من نهاية القرن السابع عشر كانت الحظوة عند التلاميذ والاساتذة لـ «المرشد المعين الضروري من علوم الدين » لانه اليق بميول وذوق المعلمين في هـذه البلاد . وفيه تفصيل للفروض الدينية الشعائرية . واسم مؤلفه وهو ابن عاشر . مشهور ويبجله كل الطلاب ، خصوصا في المغرب الاقصى .

الاستاذين الذين قرأ عليهم . ولهذا فمن الصحيح ان نقول إن التعليم المعطى في عصرنا في جامعات ومساجد الشمال الافريقي لا يختلف كثيراً عن التعليم الذي كان يعطى فيها في القرن السادس عشر [١] . ومن هنا يمكن أن نطبق على سائر هذه البلاد الرأي السليم الذي أبداه ليفي ـ بروفنصال عن مراكش فقال « إذا كان ثمّ وجه لم يتغير منذ أربعة قرون ، فذلك وجه العالِم المراكشي . إنه لم يتعلم ولا يُعلِّم إلا ما تعلمه أجداده ، ويكفي سؤاله لنعرف منه ثبت المعلومات التي ملأت عقولهم [٢] » .

والدراسات الدينية ـ أي ما هو أقرب الامور الى قلوب سكان الشمال الافريقي منذ فجر العصور الحديثة ـ لما كانت مصابة بهذا الانحطاط ، فيمكن المرء ان يتصور ماذا أصاب في الوقت نفسه نتاج العقل في سائر الميادين . فخارج العلوم المساعدة للدراسات الدينية مثل النحو واللغة العربية ، ولا يتعلم منها غير القدر الضروري لفهم النصوص الفقهية والدينية ، ثم علم العروض والقوافي من أجل المنظومات التعليمية والشعر الصوفي ، ثم البلاغة والمنطق من أجل الخطب والمواعظ وعلم التوحيد ، ثم مبادىء الحساب ـ الضرورية لقسمة المواريث ـ وعلم الفلك لتحديد الاوقات الشرعية للعبادات ، ـ نقول إنه فيما عدا هذا أهملت سائر ألوان النشاط العقلي المتعلق بالامور

---

(١) احمد بن الامين الشنقيطي: « الوسيط في تراجم ادباء شنقيط » ، وكذلك الدراسات الخاصة بالتعليم في الازهر (بالقاهرة) التي كتبها ارمنجون وصقلي وهنري لاؤوست ، وليون برشيه و R.E.I. (مجلة الدراسات الاسلامية) سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨ عن الدراسة في جامعة الزيتونة بتونس ، ودراسة الفرد بل عن الجزائر ، ودلفين وليفي بروفنصال الخ ، عن جامعة القرويين بفاس . وفيما يتعلق بهذه الاخيرة يجد القارىء بيانات وافية بالمراجع في كتاب ليفي بروفنصال « مؤرخو الشرفاء » ص ١٣ تعليق ، وعن موريتانيا يراجع بحث J. beynes, in R.E.I. سنة ١٩٣٥ ص ٣٩ وما يتلوها .

(٢) راجع « مؤرخو الشرفاء » ، ص ١٢ ـ ١٣ .

الدينية ، وغير المتصل بالدين والامور الالهية ، وعدت لا فائدة منها أو مثل الفلسفة لا تفيد إلا في التشويش على العقل وزعزعة الايمان .

ومع ذلك فانه وسط هذا الانحطاط للانتاج العلمي والادبي في الشمال الافريقي في العصر الحديث ، انبثق نوعان من الكتب كانا مزدهرين في الاسلام في كل العصور؛ بل بلغا درجة عالية من النمو الرائع واتخذا أسلوباً خاصاً ابتداءً من القرن السادس عشر : وهما : كتب التراجم ، وكتب الانساب . ومجموعات التراجم هي في المقام الاول سير للأولياء . وبعض المؤلفين المعاصرين مثل المراكشي محمد بن جعفر الكتاني، في كتابه « سلوة الانفاس » والجزائري أبي القاسم محمد الحفناوي في كتابه « تعريف الخلف » ـ قد صنفوا مجموعات فيها تراجم للصوفية والعلماء والمشاهير . ومثل هذه المؤلفات كانت تتصل بالدين من حيث النماذج التي قدمتها لسير كبار الصوفية والعلماء .

وكتب الانساب تندرج أيضاً في نفس الاطار ، لان موضوعها هو تحديد الانساب الشريفة للأشخاص والاسر . وكما سنرى ، سيتخذ النسب الشريف (أي الى بيت النبي) أهمية كبرى ابتداءً من القرن السادس عشر ، وسيرتبط بحركة المرابطين . وكلاهما سينمو في مراكش وينتشر في كل بلاد الشمال الافريقي .

والتاريخ يمثله، بين كتب المؤلفين المسلمين في الشمال الافريقي ، مصنفات ليست خالية من القيمة ، ابتداءً من القرن السابع عشر وحتى عصرنا الحاضر . [1] لكننا لا نجد بعدُ تلك النظرات العالية التي كانت لدى كبار المؤرخين في العصر الوسيط وعند ابرزهم وهو ابن خلدون . ومؤرخو العصر الحديث والوقت الحاضر تشيع في نفوسهم روح جو التعصب الذي عاشوا

---

(١) عن هذه الكتب الخاصة بالتاريخ والتراجم ، فيما يتعلق خصوصاً بمراكش ، يراجع كتاب الممتاز الذي كتبه ليفي ـ بروفنصال بعنوان : « مؤرخو الشرفاء » .

فيه ؛ وعندهم حل محل التسامح النسبي عند مؤرخي العصر الوسيط : كراهية كل ما ليس باسلامي ، فهم يلعنونه حين يذكرون اسمه ، او ينعتونه بنعت قبيح [1].

ولهذا فإن هؤلاء الكتاب يعكسون حالة النفوس ومشاعر العصر ؛ وبهذا يؤيدون حدوث ذلك التغير الكبير الذي تحدث عنه دوتيهDoutté ولخصه في العبارة : « يخيل الى المرء ، حين ننتقل من قراءة ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) الى قراءة الإفراني [2] أنه يقرأ تاريخ شعبين مختلفين » (« الإسلام في سنة ١٩٠٠ » ، ص ٣٨) .

وسنشرع في الفحص بإيجاز عن نتائج هذه الحركة الصوفية لنشر الاسلام بين الشعب ، في فجر العصور الحديثة في الشمال الافريقي ، في ميداني السياسة والاجتماع ، كيما نصل الى العصر الحاضر .

ب ــ الغزوات المسيحية في الشمال الافريقي وردود الفعل الدينية

بينما قام المسيحيون في البرتغال وفي أسبانيا باسترداد البلاد التي فتحها المسلمون، وقام التصوف بزعمائه الدينيين (الذين سنسميهم المرابطينMarabouts من أجل التبسيط) بتسهيل السبيل أمام النزعة الانفصالية القبلية بين البربر

---

(١) ربما كان مؤرخ الشرفاء العلويين ، الزياني (القرن الثامن عشر) هو الوحيد الذي يفلت من هذا الحكم العام ومن ضيق الافق (راجع « مؤرخو الشرفاء » ص ١٩٨) وقد خصص ليفي بروفنسال للزياني ومؤلفاته الصفحات من ١٤٢ الى ١٩٩ من كتابه عن « مؤرخي الشرفاء ».

(٢) راجع عن هذا المؤرخ المراكشي الذي عاش في القرن الثامن عشر «مؤرخو الشرفاء» ص ١١٢ ــ ١١٣ .

في الشمال الافريقي خصوصاً في المغرب الأقصى ، — حدثت أزمـــة حكم في حكومات الدول الثلاث التي كانت تتوزع ، منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي ، بلاد المغرب . وضعف السلطان السياسي الاسلامي في الشمال الافريقي أمر كان مألوفــاً جداً في تلك البلاد . وقد تجلى في عهد أكبر دولتين بربريتــين اسلاميتين : دولة المرابطين ، ودولة الموحدين ، وبعد فترة وجيزة جداً من حكم أكبر سلطانين أو ثلاثة في بداية كل منهما . ويُفسَّر هذا الضعف أساساً لأسباب داخلية ، نتيجة ألوان الشقاق بين أبنـــاء السلاطين المختلفي الأمهات،وبسبب تعدد الزوجات والسرايا الشرعيين في أسرة السلطان مما أدى كثيراً الى ثورات في القصور (أي بين الأبناء) . ومن ناحية أخرى كانت السلطة المركزية مهددة من الخارج بسبب الافتقار الى الروح القومية ، إذا صحّ هذا التعبير ؛ ذلك ان السلاطين لم يعودوا يثقون إلا بأخلاص قبيلتهم أو حلف القبائل الذي ينتسب اليه أسرته ، فقد صاروا هدفاً للمنافسات بين زعماء القبائل الذين يعلنون استقلالهم .

وطالما كان الاسلام أمام بلاد يستطيع غزوها والاستيلاء عليها من المسيحيين غير المستعدين للدفاع عنها ، وطالما كان جنود الجهاد قادرين على الاستيلاء على الغنائم تحت قيادة قائد حربي ممتاز أو سلطان قوي ، كان هذا موضع احترام رعاياه . وفي اليوم الذي يبدأ فيه السلطان بفرض الضرائب للانفاق منها على جنوده وإداراته ، تبدأ الصعوبات ، وحين ينتقد العلماء فرض هذه الضرائب لأنها غير شرعية يفقد الأمير مكانته ، ويصير هدفاً للازدراء من جانب رعاياه خصوصاً إذا انضاف الى ذلك كونه يعيش في ترفٍ وبذخ ويهمل الدين — وهو الحارس الأمين عليه — ويعكف على حياة اللهو مخالفاً أوامر الدين ونواهيه .

إن ما كان يطلبه المغرب الاسلامي من السلطان هو أن تكون له حكومة قوية حازمة مستبدة ، لكن هذا الحاكم المستبد يجب ان يحافظ على فرائض الدين والشرع بكل دقة ويعمل على أن يرعاها الجميع .

وهذه الصفات ، التي كانت من صفات رجـل مثل يوسف بن تاشفين ، أو عبد المؤمن أو يعقوب بن عبد الحق وخلفـائهم الأوائل – كانت تعوز ، على الأقل الى مثل هذه الدرجة ، معظم سلاطين هذه الدول . وكانت هذه حال زعماء الدول الثلاث البربرية الاسلامية في الشمال الافريقي في القرن الخـامس عشر .

ومن ناحية أخرى ، فان الجهاد الذي كان يقوم به الأمراء المغاربة في شبه جزيرة ايبريا (اسبانيا والبرتغال) في العصر الوسيط ، وكان هو الأساس في سياسة كبار السلاطين المرابطين والموحدين بل والمدنيين ، لم يَعدْ ممكنـاً ؛ ذلك ان المسيحيين نظموا أنفسهم وشعروا بقوتهم . ومن هنـا لم يعد النشاط الحربي للبربر والعرب ، ذلك النشاط الذي ولـّد غزوات الأراضي ، ومغانم وأسيرات ، – نقول إنه لم يعد له متصرف في الخارج ، ولا حتى في البحار ، إلا مع وصول الأندلسيين الى سلا ، وخصوصاً بعد وصول الأتراك الى الجزائر العاصمة وتونس في القرن السادس عشر . وهنالك لم يعُد المسلمون هم الذين يقومون بالغزوات أو الغارات المثمرة على الشواطىء الأوروبية ، بل بالعكس صار نصارى أسبانيا والبرتغال هم المتفوقون في البحار وفي البر .

لقد شاهد النصارى في أوربا المطلة على البحر الأبيض المتوسط ما صارت اليه بلاد الشمال الافريقي من فوضى ، ففكروا في احتلال الموانيء الافريقية الرئيسية المطلة على البحر المحيط (الأطلسي) وعلى البحر الأبيض المتوسط .

فإلى جانب تطوان التي استولى عليها ودمرها الأسبان في عهد هنري الثالث القشتالي في سنة ١٣٩٩ م ، بدأ البرتغاليون فاحتلوا سبتة في سنة ١٤١٥ م ، وطنجة وأسيله في سنة ١٤٧٠ م ، وأسسوا مزغان في سنة ١٥٠٦ ، واستولوا على صافي في سنة ١٥٠٧ وأزمُّور في سنة ١٥١٦ والبلاد التي خلف هـذه الموانى . أما أسبانيا فقد تضخمت قوتها العسكرية في نهاية القرن الخامس عشر بفضل زواج فردينند الأرغوني من ايزابـلا القشتالية . وتمت عملية الاسترداد

reconquista بالاستيلاء على غرناطة سنة ١٤٩٢م، فقضى نهائياً على دولة الاسلام في الاندلس . ووضع الكردينال خيمنس خطة واسعة لمهاجمة سواحل الشمال الافريقي المطلة على البحر الابيض المتوسط : وبدأت الغزوات على الشاطىء الافريقي ، بالهجوم على مليله (سنة ١٤٨١) [١] وتواصلت بغزو المرسي الكبير (سنة ١٥٠٤م) وبلش Penon de veley (سنة ١٥٠٨م) ، ووهران وبجاية (سنة ١٥٠٩م) ، والجزائر ودلس وطرابلس الغرب نفسها (سنة ١٥١٠م) الخ ... وبسط الاسبان سيطرتهم حتى على تلمسان ودولتها وكانت قد تضاءلت وصار أمراؤها المسلمون يدينون بالولاء لملوك أسبانيا (١٥١٢) . واحتل البحارة الجنواويون (نسبة الى جنوة في ايطاليا) ميناء جيجل (سنة ١٥١٤م).

وهذا السرد الموجز يكفي لبيان أن سواحل المغرب الاقصى كانت أشدها تعرضاً للغزو المسيحي ؛ وكانت المنطقة التي تتكون منها مراكش الحالية ، أكثرها تعرضاً للتهديد . وهناك خصوصاً بدأ رد الفعل في تنظيم نفسه لمواجهة الغزاة المسيحيين .

منذ بدأ المسيحيون غزواتهم الظافرة على سواحل مراكش ، اهتزت مشاعر الفلاحين البربر – « ولم يكونوا أقل تعلقاً بأرضهم ومصالحهم المادية وأعرافهم القديمة منهم بالدين » – لفكرة الغزو الأجنبي لبلادهم ، خصوصاً وقد جاء من أعداء الاسلام . وحكومة السلاطين ، وكانت عاجزة عن فرض سلطانها في بلادها هي ، كانت عاجزة عن طرد النصارى الغزاة . بل اكثر من هذا كانوا أحياناً يعاونون هؤلاء الاخيرين ، كما حدث في المنطقة الشرقية ، فان الملك الحفصي مولاي الحسن طلب حماية شرلكان والاسبان ، ليحمي عرشه من تهديد بربروسا . وتوجهت أنظار الشعب الى المرابطين ، أي كبار الصوفية في الجماعات الدينية ، والتمس النجاة على أيديهم . والخطر الذي مثله النصارى على استقلال

---

(١) استرد المسلمون مليله ، لكن هاجمها الأسبان من جديد سنة ١٤٩٧ واستولوا عليها وبقوا فيها نهائياً .

البلاد أثار الحمية الدينية بين سكان الشمال الافريقي في الغرب ، وقوى تأثير الجماعات الصوفية . وعلى هذا النحو أفلح سيدي عرفه ، زعيم جماعة الشابية في اعتلاء عرش القيروان وأحوازها، ومقاومة الملك الحفصي (١٥٣٨-١٥٤٢م) الذي كان يسانده المسيحيون . وكما قال مؤرخ مسيحي في القرن السادس عشر : أثار سيدي عرفه ، باسم الدين ، المواطنين ضد مولاي الحسن وأعلن انه « كفر بالشريعة الاسلامية لانه تحالف مع النصارى ضد ابناء دينه » [١].

ومنذ الغارات الاولى للنصارى على السواحل الافريقية ، سعى المرابطون (= الصوفية) الى جمع الاموال الضرورية لفدية الاسرى المسلمين ، ونشطوا في الدعوة لزيادة عدد الجماعات الصوفية في المغرب الاقصى ، وكانت تنتسب الى الطريقة الشاذلية أو فروعها .

ومن أهمها الجماعة التي أسسها مراكشي من الجنوب الغربي هو البربري أبو عبدالله محمد الجزولي . وقد تكاثرت الزوايا التي تنتسب الى هـذه الجماعة من تلمسان حتى السُّوس الاقصى .

وكان لهذا الصوفي تأثير هائل على الحركة الدينية الشعبية في الناحية الغربية من الشمال الافريقي في القرن الخامس عشر ، ولهذا فانه من المفيد أن نعرف الوقائع الرئيسية في نشاطه السياسي الديني من أجل دراسة التطور الديني في تلك البلاد .

درس الجزولي التصوف الاسلامي والفقه المالكي في بلده ، ثم في فاس ؛ وعلى غرار كثير من الطلبة المغاربة البربر ارتحل الى المشرق وأقام مدداً متفاوتة الطول في مدن الاسلام المقدسة : مكة ، المدينة، القدس . وفي تيت ، في جنوب مراكش الغربية ، تلقي خرقة الصوفية على ورْد الشاذلية ؛ وبعد

---

(١) تبعا لبوزيو Bosio، وقد اورده مونشيكور في مقال « بالمجلة التونسية »، سلسلة جديدة برقم ١١-١٢ ، ص ٣١٥ .

ذلك أمضى فترة في الخلوة والتأمل . وبهذا ظفر باحترام عامة الناس ، ونسب اليه صنع الكرامات وصار ولياً حياً . فانشأ جماعة صوفية ، متأثرة بالطريقة الشاذلية ، هي « الطريقة الجزولية» ، سرعان ما لقيت نجاحاً كبيراً ، فأكثر من انشاء فروع لها بذرها في كل المغرب الاقصى ، واتخذت بعد ذلك مسلكاً سياسياً صوفياً . وبلغ عدد أتباعها ١٢,٠٠٠ أو ١٣,٠٠٠ في سنة ١٤٦٥ لما توفى الجزولي . لكن قوة هذا الصوفي الذي استطاع ان يعبيء هذا الجيش من المؤمنين المتعصبين أثارت مخاوف والي أسفي ، مقر الجزولي . فطرد الجزولي منها وتوفى – وقيل مسموماً – حوالي سنة ١٤٦٥ في قول البعض ، أو سنة ١٤٧٠ في قول البعض الآخر . وفي نفس العصر تقريباً أسس الصوفي أحمد بن مخلوف الشابي (المتوفى سنة ١٤٨٢ م) الطريقة الشابية التي ضمت البربر القاطنين بين مجرده وقسنطينة في الشمال وتوزر والأوراس في الجنوب (راجع مونشيكور في البحث المشار اليه) .

ووفقاً لعادة كانت منتشرة جداً فيذلك العضر بخاصة، عند البربر،ادعى الجزولي أنه من الاشراف [1] أي من ذرية النبي محمد ، وهو قد مجّد النبي في كتابه في الاذكار وعنوانه : «دلائل الخيرات » الذي لا يزال واسع الانتشار جداً ومقدّراً في كل المغرب . وبهذا أسهم الجزوليبقوة في تمجيد النبي تمجيداً عظيماً في المعتقدات الشعبية ، وبالتالي في تمجيد الاشراف أعني ذرية آل البيت .

ومن ثم صارت صفة « الشريف » (أي الذي من ذرية النبي محمد)

---

(١) المقصود هنا من « الاشراف » (والمفرد شريف) من هم من اهل البيت ، اي من ذرية النبي محمد مباشرة ، وتفسر بعض آيات القرآن (مثلا سورة ٣٣ آية ٣٣ ، سورة ٤٢ آية » ، سورة ٤٨ آية ٢٢ ، وبعض الاحاديث المتفاوتة الصحة على ان اهل البيت لهم في الدنيا والاخرة مزايا خاصة .

ـ وكان لها سحرها عند البربر وانما منذ مغامرة ادريس في القرن السابع الميلادي ، لقباً هاماً حتى ان معظم رؤساء الفرق الصوفية والصوفية العاديين ادعوا انهم من الاشراف، او خلعها عليهم ، عن خطأ او صوابٍ، من ترجموا لهم من مؤلفي كتب تراجم الصوفية وواضعي كتب الانساب[1] وخلال هذا القرن الخامس عشر نفسه ادعى النسب الشريف عالم التوحيد والصوفي البربري محمد السنوسي ـ الذي لم يكن من الممكن جعله ينحدر من نسل النبي من جانب ابيه ولهذا جُعل حسنياً من ناحية امه . وهناك صوفي كبير آخر ، وبربري أيضاً ، هو محمد الهواري ، وهو ولي وهران الحالي حيث دفن فيها ، كان بحسب ما يقول من ترجموا له ـ شريفا من جهة أبيه، وفي وسع المرء ان يكثر هذه الامثلة . لكن لم يكن الامر كذلك في الشمال الافريقي في القرون السابقة وخصوصاً بالنسبة الى صوفية القرنين الثاني عشر والثالث عشر . وقد لاحظ ج. س. كولان (« المقصد » ص ١١ تعليق ١) ان التادلي في « كتاب التصوف » الذي ألفه في سنة ١٢٢٠ وفيه يذكر أسماء أكثر من ٢٦٠ صوفيا عاشوا في نواحي مراكش وتادلا وتامسنا وبني دكاله ـ لم يذكر اسم شريف واحد حتى ولا بين أبناء الاسرة المشهورة (الشريفية اليوم) : بني أمغر في تيت ان فطر . ومؤلف « المقصد » ، وهو البادسي ، الذي ذكر في بداية القرن

---

(١) ولع البربر بالاشراف لا يزال قويا حتى اليوم في كل المغرب الاقصى . وحديثا ادعى زعماء زاوية تامجروت في مراكش (وهم من نسل محمد بن ناصر) ـ انهم اشراف جعفرية (اي ينحدرون من أحد ابناء عم النبي ، وهو جعفر بن عمه ابي طالب) ، ولا شك في ان هذه الشريفية أقل صفاء من شريفية المنحدرين مباشرة من نسل الرسول من اولاد علي وفاطمة ، لكن لها مع ذلك قيمتها ، كذلك كانت للشريفية المنحدرة من احد الحلفاء الراشدين الثلاثة : ابي بكر ، عمر ، عثمان ، قيمتها في العصر الوسيط ، ويمكن القارىء ان يرجع الى الدراسة العميقة الكاملة التي كتبها C. van Arendonk في « دائرة المعارف الاسلامية » تحت مادة : « شريف » معناها وتطورها في الاسلام ، وكذلك الى المراجع التي ذكرناها في هذا البحث وفي المراجع التي استهل بها هذا الفصل .

الرابع عشر ٤٨ صوفيا في اقليم الريف » وترجم لهم ، لا يصف بلقب شريف غير واحد منهم فقط . ويلاحظ ج.س. كولان انه من بين أولياء « الريف» هؤلاء « كل من نجدهم اليوم موضوع تبرك يعدون من نسل النبي ، وأحفادهم — الحقيقيون او غـــير الحقيقيين — يتحلون بنفس اللقب » (راجـــع « المقصد » ص ١١) .

وهذا الطوفان الشريفي الذي أصاب الصوفية ورجال الدين والاشخاص المهمين ، خصوصاً في غربي الشمال الافريقي ، ابتداء من القرن الخامس عشر تضاعف على مدى القرون التالية ؛ وولد في القرنين السابع عشر والثامن عشر مجموعة من « كتب الانساب » الشريفية هي بمثابة تكملة « لكتب المناقب » التي عالجت سير الصوفية وكراماتهم . ولا شك ان المكانة الممتازة التي أوليت للنبي في عالم الآداب آنذاك إنما ترجع الى نمو الأفكار المهدوية في تصوف ذلك العصر . ومحمد لم يعد مجرد إنسان بسيط مختار لتلقي كلام الله ، بل صار — كما عند الشيعة — انسانـاً أعلى ، مملوءاً بالروح القدس ، وبالعلم اللدني ؛ وفيه من قدرة الله ، وقد توارثت ذريته كل هذا منه .

ولهذا نجد أن المتعلمين والعامة يدلون على تقديرهم لنسل النبي باضافـة صفة « المولى » قبل اسم الشريف إما مع أل التعريف أو مع النسبـة الى المتكلم : مَولاي (واللهجة الدارجـة : مُولاي) أو مولانا ، وهو وصف خاص بالله وأحياناً بالنبي . وأحياناً يسبق العامة اسم الشريف باللفظ سِيدي (=سَيدي) بينما يستعمل اللفظ : سِيدنا (= سَيِّدنا) لسلطـان مراكش الحديثة ، وهو من الاشراف . ويطلق على النبي نفسه اليوم وصف « سيدنا » و « مولانا » ، خصوصاً في « التصليـة » (أي الصلاة على النبي) في رؤوس المكتوبات والرسائل الخ ...

والخلاصة أنه بفضل التصوف في الشمال الأفريقي ، من القرن الثاني عشر الى الرابع عشر ، قويت فكرة ان لأولياء الله والصوفية بوجه العام قوة إلهية ،

وصارت فكرة عامة ابتداء من القرن الخـامس عشر واستمرت حتى اليوم ، وأضيف اليها صفة « الشريف » المنسوبة الى أهل التقوى والايمان .



ج ــ النتائج السياسية

إن الصوفية البربر ــ العرب ، منذ القرن الخـامس عشر ، غَلوْا في قوة الشريف ، الوارث لصفات جدّه العظيم ، وذلـك نتيجة لتعظيم شخصية النبي محمد بكل المناقب التي يمكن ان ينسبها المؤمن لأول المسلمين الذي تلقى من الله علماً لدنيّاً وقوة إلهية ورّثها لذريته .

ومن هنـا نفهم كيف أن تولى السلاطين الأشراف في مراكش ، في القرن السادس عشر ، كان في التاريخ الديني والسياسي للاسلام البربري حدثاً عظيماً ذلك ان السلطان الشريف ــ بخلاف سائر الحكام السنيين ، حتى الخلفـاء المشارقة ، فهؤلاء لم تكن لهم غير سلطة زمنية فحسب ــ قد جمع الى السلطة الزمنية السلطة الروحية الصوفية التي ورثها من جده الرسول .

كيف وصل السلاطين الشرفاء في المغرب الأقصى الى السلطة ؟

منذ بداية القرن السادس عشر تجلى عجز حُكام فـاس ، من بني وطاس ، بني عم بني مرين وخلفائهم على عرش بني مرين ــ عن طرد الغزاة المسيحيين من سواحل مراكش . وحاولوا عبثاً النضال ضد الأسبان في شمالي مراكش .

ومن ناحية الجنوب ، خصوصاً على سواحـل السُّوس الاقصى حيث استقر البرتغاليون ، لم يستطيعوا شيئاً ضد هذا الاستقرار .

هنالك وقد أحس سكان السوس الاقصى بأنهم مهددون في استقلال بلادهم

وأمام هزال حكومة بني وطاس ، اتجهوا الى زعمائهم الدينيين : من الصوفية ورجال الطرق الصوفية .

بحسب ابن عسكر (القرن السادس عشر) والمؤرخ الافراني (القرن الثامن عشر) قرر عبدالله بن المبارك، كبير صوفية السوس ، ومصير الشرفاء السعيدين واعتلاءهم العرش . كان هذا الولي تلميذاً للجزولي ؛ وقد لجأ اليه أعيان البلاد ، وأعلنوا استعدادهم لمبايعته، باسم القبائل – إذا شاء ان يكون على رأس المحاربين ويوحّد بذلك بين الجميع ضد البرتغاليين . ويقال انه رفض هذا العرض لانه أراد التفرغ لحياة التقوى، لكنه أشار عليهم بشريف سعدى استقر في واد درعه (في جنوب مراكش) هو أبو عبدالله محمد ، وذلك في سنة ١٥٠٩ م ليكون زعيماً للبلاد وقائداً للمحاربين .

ووافق كل مندوبي السوس على هذا الاقتراح ، وأرسلوا في طلب هذا الشريف ، فجاء ومعه أسرته وخصوصاً ابناه : أحمد الاعرج ومحمد المهدي، فبايعوه رئيساً أعلى في سنة ١٥١٠ ، ولقب بـ « القائم بأمر الله » .

ويبدو ان سلطان فاس من بني وطاس لم يفزع من هذا الحادث . وسعى لاسترداد بعض القوة بالاستناد الى الصوفية والاشراف ، وزوّد هذا الزعيم الحربي ضد برتغاليي السوس بالمال والسلاح . وقام الشريف أبو عبدالله من ناحيته ، بمعونة ولديه ، بالجهاد ضد البرتغاليين دون ان ينال نجاحا كبيراً .

ولكي يستنيم يقظة سلطان فاس عن مشروعاته ، أرسل الشريف ولديه الى سلطان فاس ، فاستقبلا بالترحاب في القصر السلطاني ، خصوصا وقد كانا على ثقافة أدبية ودينية واسعة ، وتديّن متين . ولهذا عينهما السلطان في وظائف التعليم . وفي تلك الاثناء اشتركا في قتال وحملات ضد الاسبان في مواني شمالي مراكش . واستأثرا بثقة السلطان الى درجة ان هذا الاخير سمح لهما بناء على طلبهما بتعبئة جيش ببنودٍ وأعلام (وهي دلائل على القيادةالعليا) للنضال ضد البرتغاليين المستقرين في الجنوب الغربي .

وبعد مسيرة ظافرة في البلاد ، دلت على ما لهؤلاء الاشراف من مكانة عظيمة في النفوس ، وصلا الى حيث كان أبوهما . وزاد في شهرتهما ما ظفرا به من انتصارات على البرتغاليين .

ولما توفى الاب في سنة ١٥١٧ م تولى مكانه ابنه الاكبر احمد الاعرج بعهد من أبيه سنة ١٥١٢ – ١٥١٣ . وكان أول ما عنى به الامير هو دفن أبيه في أفوغال ، بالقرب من قبر الجزولي ، فكان لذلك أثر بالغ في جماهير البربر والطرق الصوفية . وبعد ذلك ، حينما استولى على مراكش في سنة ١٥٢٩ ، أمر بنقل رفاتهما ليدفنا في مسجد بهذه المدينة ليكون بركة لها ، وستكون مراكش عاصمة له .

ولما علم سلطان فاس الوطاسي باحتلال الشريف الاعرج لمراكش – وقد عين أخاه محمدا المهدي والياً من قبله في تارودنت على السوس الاقصى – فضّل ان يُسلّم بالامر الواقع بدلا من ان يحاول ان يسترد بقوة السلاح مناطق الجنوب الغربي هذه التي كان عاجزاً عن الحفاظ عليها . واكتفى بتلقي ولاء الشريف وقبول بعض الهدايا التي أرسلها هذا اليه كنوع من الجزية كان من دهائه ان أرسلها اليه .

ولما شعر محمد المهدي بقوته ، استولى على السلطان من اخيه الاكبر احمد الاعرج في سنة ١٥٣٩ ورفض الاقرار بالولاء لسلطان فاس ودفع الجزية له (سنة ١٥٤٥) . وكان استيلاء الشريف محمد المهدي على فاس في سنة ١٥٤٩ نهاية حكم بني مرين وبني وطاس وجلوس اسرة السعديين – من واد درعة – على عرش مراكش .

وهذا الموجز التاريخي يكفي لبيان كيف مكنت الحركة الصوفية والشريفية ، في المغرب الأقصى ، في ميدان السياسة ، من استيلاء الأسر الشريفية على الحكم ، ولا تزال أسرة العلويين الشريفية على عرش مراكش (المغرب الآن) حتى اليوم ، والعلويون هم شرفاء تافيلالت .

ويرجع نجاح الشرفاء في القرن السادس عشر – الى حد كبير – الى غزوات المسيحيين على الشواطىء وعجز الحكومة القائمة آنذاك عن ردهم وإزالة خطرهم. فأثار الصوفية ورجال الطرق الصوفية الحمية الدينية في المدن والأرياف من أجل مقاومة الغازي المسيحي وحماية البلاد ، واسكتوا الشقاق القائم بين القبائل وعملوا على مبايعة الشرفاء السعديين زعماء قادرين على حكم البلاد .

وفي وسط الشمال الافريقي وشرقيه ، حل الاحتلال التركي محل احتلال الأسبان للشواطىء الذي كان مقدمة لغزو المسيحيين للبلاد ؛ وكان للاحتلال التركي على كل حالٍ ميزة أنه يحمل راية الإسلام .

وفي مستهل القرن السادس عشر كانت دولة بني عبد الواد في تلمسان قد تقلصت أراضيها جداً، وصار يهددها أو ينخر فيها الزعماء المحليون والصوفية الذين اقتطعوا لأنفسهم نواحي استقلوا بها ؛ ووضع حاكمها الضعيف نفسه منذ سنة ١٥١٢ تحت حماية الأسبان في وهران . ولم يكن على رأس دولة تونس، منذ موت سلطانها الحفصي عثمان سنة ١٤٨٨م، غير حكام تافهين عاجزين واضطربوا في حومة الصعوبات الداخلية التي أثارها في البلاد العرب البدو ، ومنافسات الاسرة المالكة وازدياد انتشار التصوف والطرق الصوفية ، مثل حلف الشابية الذي سيطر على تونس الوسطى .

وهنا قام الترك بطرد المسيحيين الذين استقروا في مختلف مواني الساحل ولم يحدث ما حدث في مراكش من اتحاد الجميع في الداخل تحت قيادة زعيم ينظم المقاومة ضد الغزو الخارجي كما فعل شرفاء مراكش .

وهؤلاء الترك الذين سيلعبون ، ابتداء من مستهل القرن السادس عشر ، في تاريخ الشمال الافريقي دوراً مهماً ، وطردوا الأسبان من المدن الساحلية التي احتلوها ، وسيطروا بعد ذلك على البلاد كلها ، وأسّسوا عاصمة جديدة هي الجزائر، وخلفوا الحفصيين في تونس – نقول إن هؤلاء الترك كانوا من المغامرين والقراصنة والمسيحيين الذي اعتنقوا الاسلام، وكانوا على استعداد أحياناً لتغيير

دينهم إذا كانت مصالحهم المادية في خطر . ومثل هذا الطراز من النـاس لم يحفلوا كثيراً بتطوير الدين الاسلامي ولا حتى الدفاع عنه .

ومن تونس، حيث سمح له السلطان الحفصي بإيواء سفنه، قام زعيم القراصنة بابا عَروج بالغزوات العديدة على السواحل الافريقية للبحر الابيض المتوسط. ففي سنة ١٥١٢ و ١٥١٤ هاجم بجاية دون جدوى ؛ لكنه في سنة ١٥١٦ ، بمساعدة الزعماء المحليين ، استولى على شرشال ثم على جزائر بني مزغنا (الجزائر العاصمة حالياً) . على أنـه لم ينتظر هذا الغزو للتدخل في السياسة الداخلية للبلاد ، مما مكـّنه من الغزو بحراً وبراً معاً . وفي سنة ١٥١٧ استولى عروج على تلمسان بعد أن استنجد به أحد أمراء بني عبد الواد الذي طالب بالعرش من أحد أقربائه الذي كان في حماية الاسبان ؛ وأمر بذبح أمراء الاسرة الحاكمة الموجودين هناك ، ومنهم الأمير الذي استنجد به . لكن أسبان وهران استردوا منه تلمسان ، وأعادوا الى الحكم الامير الـذي كان في حمايتهم ، وطاردوا عروج الذي فرّ ناحية مراكش على أمل أن يجد عوناً في فاس لدى سلاطين بني وطاس، لكنهم لحقوا به وقتلوه على مسافة قليلة من وُجدة في نواحي واد مويلح سنة ١٥١٨ .

هنالك تولى القيادة أخوه القرصان خير الدين (بربروسه) الذي كان والياً على الجزائر. ونظراً لصعوبات الغزو، كان في حاجة خصوصاً الى المال والرجال فتلقى ذلك من سلطان القسطنطينية وأعلن ولاءه له . وبهذا طبع فتوحاتـه بطابع إسلامي ، وكذلك حكمه للسكان المسلمين في الشمال الافريقي . وعـلى الرغم من المقاومة التي حاولها ملوك بني عبد الواد والحفصيين ، وفي الغالب كان يساعدهم الاسبان وقد صاروا حماة لهم ، تابع خير الـدين وخلفاؤه في الجزائر انتصاراتهم . فسقطت عاصمتـا الدولتين القديمتين ، تلمسان وتونس ، نهائياً في أيدي الترك في سنة ١٥٥٥ و سنة ١٥٧٤ على الترتيب . وصار الترك سادة البلاد التي تسمى اليوم الجزائر وتونس . وأحد الزعماء الاتراك هؤلاء وهو

صلاح رئيس ، في الجزائر ، عاصمة الاوجاق (= المنطقة) واصل زحفه حتى بلغ فاس في سنة ١٥٥٤ ، لتأييد السلطان المريني الوطاسي ضد الشرفاء لكنه لم يستقر هناك ، وعلى الرغم من العلاقات الواهية غير السلمية كثيراً فيما بين زعماء أوجاق الجزائر وشرفاء مملكة الغرب، فان الحدود بين الدول كانت غير مستقرة وتحت رحمة الجيوش بحيث كانت تمتد أحياناً من تافنا ـ بل ومن تلمسان ـ شرقاً حتى الملوية غرباً .

ولما صار الترك سادة البلاد ـ وكذلك كان الاشراف في القسم الغربي من الشمال الافريقي ـ اضطروا الى اتخاذ سياسة صوفية . فاذا كانت المناطق الغربية من الشمال الافريقي تحتوي خصوصاً على زوايا شاذلية ، فإنه في القسم الذي كان يسيطر عليه الاتراك كانت السيادة للزوايا القادرية . واعتمد الترك على جماعات هذه الطريقة القادرية ، وكذلك على سائر زعماء الطرق الصوفية والصوفية المحليين ، « وأحاطوهم ـ كما قال A. Cour ـ بالدعاية ومظاهر الاحترام ورفعوا من شأنهم في نظر العامة ولم يقصروا في مجازاة خدماتهم بسخاء ولا في عقاب مظاهر المعاداة بقسوة » . اما ميلهم الى القادرية بصفة خاصة ، فكانت له أسباب عديدة، أولها ان سلطان القسطنطينية وله يدين بالولاء ولاة الجزائر وتونس، كان حامياً لهذه الطريقة الصوفية القادرية في الشرق وحتى بغداد حيث كان مقر الطريقة الرئيسي . ومن ناحية أخرى كانت زوايا هذه الطريقة في مراكش مخلصة ، في القرن السادس عشر ، لملوك بني وطاس . وحين سقطت هذه الاسرة التي ساعدها أتراك الجزائر ضد الشرفاء ، وجاء هؤلاء الاخيرون الى الحكم ، كان القادرية في وضع حرج بالنسبة الى الشرفاء ، وبالتالي ، على تعاطف مع الاتراك .

ومما يفسِّر أيضاً ان الاتراك في القسم الشرقي من الشمال الافريقي وجدوا صعوبات مع الصوفية والطرق الصوفية أقل من تلك التي وجدها الاشراف في بلادهم في القسم الغربي من الشمال الافريقي ـ ان القرصنة في البحار والصراع ضد

الاسبان ظهر كنوع من الجهاد الديني في نظر الاتقياء والصوفية . وكما يقول A. Cour « كان الصوفية يستطيعون مع الاتراك ان يدعوا الى الجهـــاد ويجمعوا التبرعات باسم الجهاد » . امـــا الشرفاء فعلى العكس من ذلك لم يستطيعوا عدم مراعاة الاسبان ، الذين كانوا خطراً دائمـــاً عليهم . ثم انهم كانوا في معمعة التصوف والطرق الصوفية الملتهبة الحمية . ومراكش البربرية ـ يساعد على ذلك الروح الانفصالية القبلية ـ كانت دائماً نهباً للمنافسات بين زعماء الجماعات الصوفيـــة ، الذين سعوا لبسط سلطانهم الترابي والديني على حساب جيرانهم ، ونهبـــاً للصراع بين الصوفية الذين كانوا يتولدون في كل القبائل « ويؤسسون ، تحت ستار الدين ، اقطاعيات لهم لا يزال الكثير منها باقياً حتى اليوم » .

وهكذا فان هؤلاء الصوفية الرباطية ،الذين ساعدوا الشرفاء على الاستيلاء على الحكم الملكي ضد بني مرين وبني وطاس وضد النصارى ، أرادوا ان يحتفظوا باستقلالهم الكامل بازاء السلطان . وكان لا بد لهذا الاخير من كثير من الحيلة والقوة للتخلص من ولاية هؤلا الصوفية المضايقة له وهؤلاء الاشراف العديدين . فكان أحياناً يحاربهم ليخضعهم لطاعته ، وأحياناً اخرى كان يمنحهم المنح ، كما فعل السلطان عبدالله ، ابن مولانا اسماعيل ، مع جماعة الشرفاء من أولاد حمُّو ، من قبيلة أولاد جامع ، وفقاً لفرمان وجد كاتب هذه السطور نصه في فاس (راجع J.A. عدد مارس – أبريل سنة ١٩١٧).

وفي بلد سيطر عليه الدين الشعبي في شكل صوفي ضيق الافق جداً ، كان على السلطان أن يكون نموذجاً للزهد والتقوى الشديدة وأن تكون كل أفعاله متفقة كل الاتفاق مع الاسلام الصوفي المتشدد ، الذي ازداد تعصباً ضد ما هو أجنبي ، الاسلام الذي وفـّرت له النصر زوايا أرياف البربر .

تلك كانت النتائج السياسية – سواء في القسم الغربي (مراكش) والقسم الشرقي (الجزائر وتونس) – للحركة الكبرى للإسلام الصوفي والشعبي التي

تجلت في القرن السادس عشر في الشمال الافريقي . فلننظر الآن في نتائجها الاجتماعية .

د ـ النتائج الاجتماعية

ذكرنا من قبل ما كان من أهمية ، في نفوس الشعب ، للاشراف وأشباه الاشراف ، بوصفهم ورثة للقوة الباطنة التي كانت لجدهم النبي — ابتداء من القرن الخامس عشر . ولاحظنا أيضاً ان توقير البربر لذرية النبي تجلى منذ وقت طويل ، خصوصاً في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) فيما يتعلق بادريس الاول وذريته . لكن لفهم ما لدى البربر من فكرة عن « الشريف » يكفي ان نقرأ ما يذكره المؤرخون المحدثون للسلاطين الشرفاء على مراكش وذلك فيما يتعلق بمجيء جد هؤلاء السلاطين من تافيلالت ـ في القرن الثاني عشر او الثالث عشر الميلادي ، وهم الذين سيحكمون البلاد ابتداء من منتصف القرن السابع عشر . وهاك خلاصة ذلك كما رواها كتاب « الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى » .

توقف بعض أعيان تافيلالت ، في أثناء عودتهم من الحج ، في ينبع، مقر نسل علي ، ابن عم الرسول وجد الاشراف وحملوا احد هؤلاء الاشراف وهو الحسن بن القاسم ، على السفر معهم الى المغرب والاقامة بين ظهرانيهم . واحيط بالتجلة والخيرات في تافيلالت، وهناك اسس اسرة ، وتكاثر أبناؤه ويتفق المؤرخون الذين يروون انتقال شريف ينبع الى تافيلالت على انه لم يكن يوجد أي شريف في تلك البلاد ولهذا أراد السكان في تافيلالت) ان يكون بينهم شريف يكون بمثابة بركة مستمرة لهم . وبعضهم يقول ان نخيل تافيلالت كان مصاباً آنذاك بآفة تصيب محصول البلح ، لكن منذ ان جاء الشريف حسن بن القاسم زالت الآفة وصار المحصول وفيراً [١] .

(١) راجع مثلاً « كتاب الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى » ، القسم الرابع ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ٣ .

وصفة البركة هذه التي نسبها بربر تافيلالت الى الأشراف ، زادت وعُمّمت في مشاعر الجماهير بانتشار التصوف ابتداءً من القرن الخامس عشر . ومن ثم صار القسم الغربي من الشمال الافريقي حيث انتشرت الحركة الصوفية والولع بالشريفية انتشاراً كبيراً ، — بؤرة للصوفية الأشراف تصدّر وتزود قبائل البربر كلها بأشراف وأولياء حاملين للبركات. ولهذا صدق دوتيه Doutté حين قال إنه «ابتداءً من القرن السادس عشر تغير كل شيء : فلم تعد لهذه القبائل نفس الاسماء ، بل اتخذت لنفسها اسماء أولياء » (« الاسلام في الجزائر» في سنة ١٩٠٠ ، ص ٣٨) .

هنالك توجه كثير من الصوفية الأشراف ، حقاً أو ادعاءً ، وحدهم أو ومعهم أُسرهم، من مراكش نحو الشرق . والمؤلفون المسلمون يجعلون الكثيرين منهم يردون من أقصى الجنوب الغربي المراكشي، من ساقية الحمراء . ووجدوا في كل مكان خير ترحيب من جانب القبائل البربرية العربية . وما من هذه القبائل خلا من الأسر الصوفية أو الشريفية كان يستبقي بين ظهرانيه أمثال هؤلاء الرجال ، ويعطونهم الأرض والمنافع العديدة ، ويجعلون منهم شيوخاً روحيين وحُماة صوفيين . وهكذا نشأت نبالة دينية في القبيلة ؛ وجرى تنظيم اجتماعي جديد وطبقة جديدة .

وحين يريد المرء إيضاح التغيرات التي من هذا النوع، ونشأة وتكوين احدى القبائل وبطونها الحالية، يجب عليه ان يلجأ الى نوعين من المعلومات: أولا ماعسى أن يورده التاريخ وهي قليلة في الغالب إن وجدت، وتلك التي تقدمها التقاليد القبلية وتتألف من روايات أسطورية منتشرة في القبيلة ؛ وهذه الأخيرة كثيراً ما لجأ اليها واضعو كتب الانساب الشريفة أو كتب التصوف ، وعملوا على نشرها وجعل الناس يصدقونها بعد ذلك . ونحن هنا في ميدان الاساطير الدينية الشعبية، والأسطورة التي من هذا النوع هي الأساس في البنية الاجتماعية للجماعة ، وينبغي استخدامها بالتحفظ اللازم .

وهذا ما فعلناه بالنسبة الى قبيلة بني هذيل في منطقة تلمسان ، في بحث اجتماعي ديني [1] . وعن طريق هذا المثل العيني الذي نرى ايراده هنا ، سيتبين المرء الى أي حالٍ صار موقف القبائل البربرية ، والبربرية – العربية ، أو العربية في الشمال الافريقي ، في فجر العصر الحديث ، في زمان سيطرة المتصوفة والشرفاء .

إذا سألنا بني هذيل [2] عن أصل اسم قبيلتهم أجابوا بأنه اسم قبيلة بادت ، لكنها كانت تسكن ، قبل أجداد السكان الحاليين ، الأرض التي يستقرون فيها اليوم ، واتخذوا اسمها .

واذا بحثنا عن معلومات تتعلق ببني هذيل في كتب التاريخ ، وخصوصاً عند ابن خلدون او عند جورج مرسيه نجد ما يلي :

قبيلة بني هذيل قبيلة عربية مُضرية تنحدر من هذيل بن مدركة بن الياس ، وقد هاجرت من الحجاز ورافقت بني هلال في المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) . ثم استقرت بين البحر وباجة وامتزجت هناك ببربر هوّارة حتى صارت اليوم تعد في قبيلة هوارة البربرية كما يقول ابن خلدون [3] .

أما الاسطورة فتعزو الى قبيلة بني هذيل مكانة مغمورة ، وتحدثنا

---

(١) بطون قبيلة بني هذيل البربرية العربية في (سبدو) ، في اسطورة صوفية (مستخرج من « اعمال المؤتمر الوطني الثاني للعلوم التاريخية » ، ١٤–١٦ ابريل سنة ١٩٣٠ ، الجزائر سنة ١٩٣٢) .

(٢) هذا هو الاسم كما ينطق به محليا ، ولكن الادارة الفرنسية اطلقت عليه بدون سبب اسم « عين الغربا » وهو اسم عين في الشمال الغربي من مضارب القبيلة .

(٣) «تاريخ البربر» جـ ١ ص ١٨٠ ، الترجمة الفرنسية ، جـ١ ص ٢٧٩ ، جورج مرسيه « العرب في الشمال الافريقي » ، ص ٦٥٨ .

خصوصاً عن قبيلة عربية اخرى ، هي قبيلة بني حبيب . وهذه الاخيرة تنحدر من مرداس بن سُليم التي كانت تسكن آنذاك في نفس اقليم باجة وكانت مندرجة في عداد قبيلة هوارة البربرية وكانت تدفع معهـا الخراج او المكوس [1] .

وهكذا في عصر ابن خلدون (القرن الرابع عشر) كان برابرة هوارة ممتزجين بعرب غزوات القرن الحادي عشر من بني هذيل وبني حبيب وكانوا مستقرين في شمال تونس . ولم يبق هؤلاء الهوارة في ارض باجة ، بل فعلوا ما فعله كثير من بطون هذه القبيلة ، فتوجهوا نحو الغرب وانتقل معهم حلفاؤهم العرب ، وربما كان ذلك في نهاية القرن الرابع عشر او بداية القرن الخامس عشر .

واذا كانت كتب التاريخ لا تمكننا من تحديد التاريخ الدقيق لهذه الهجرة ولا من متابعة هذه المجموعة البربرية العربية في ترحلها، فاننا نجد اليوم المكان الذي توقفت فيه هذه المجموعة ، في جبال تلمسان ، بفضل اسم بني هذيل الذين كانوا بطناً من بطونها ، وربما أهمها ، ولا يزال باقياً حتى اليوم .

وما يدعونا الى الظن بأننا هنا بازاء نفس القبيلة المضرية العربية المذكورة سابقاً، هو الأسطورة التي سنوردها وفيها الحديث عن بني هذيل وبني حبيب أحلافهم القدماء .

ولهذا نميل الى القول بأن قبيلة بربرية عربيـة ، مؤلفة من عناصر هوارة بربر ومن بني هذيل وبني حبيب ، هي الأساس في القبيلة العربية التي نتكلم عنها .

ويمكن تأييد هذا الاصل – الى حد ما – بخط السكنى . فقد كانت كل عناصر مجموعة هوارة وبني هذيل وبني حبيب من البدو الرحل . ثم صاروا

---

(١) الكتاب نفسه في نفس الموضع

مثل غيرهم، مستقرين ؛ واليوم، كما في وقت استقرارهم على هذه الأرض الجبلية (ارتفاع ٧٠٠ الى ١٢٠٠ متراً) صاروا مالكين لأراض زراعية وحدائق . لكن لم يحدث إلا في عصر متأخر عن الاحتلال الفرنسي ان قام بعض الأسر النادرة ببناء بيوت مسقوفة بالطين ولا يزال العدد الأكبر من هذه القبيلة يسكنون في الخيام [١] ، بينما جيرانهم البربر من بني سنوس ، في الجانب الآخر من تافنا ـ أو « القبائل » كما يسميهم بنو هذيل، بشيء من الازدراء ـ يعيشون كلهم في بيوت مبنية .

فاننظر الآن تلك الأسطورة [٢] : ومنها يفسر السكان الحاليون أصل القبيلة :

« منذ وقت طويل كانت بلاد القبيلة يمثلها بنو هذيل الخاضعون لسلطان بني حبيب . ولما كان بنو حبيب حكموا بالظلم والاستبداد ، أرسل الله اليهم سحباً من الحمام حطمت كل شيء حتى إن بني حبيب ومعظم بني هذيل تركوا البلاد . ولم يستطع البقاء غير بطنين من قبيلتنا هما أولاد سليمان وأولاد داود حيث لا تزال توجد اليوم مضاربهم وأراضيهم (الأجزاء الغربية والشمالية الغربية من الأرض الحالية) .

« وحوالي ذلك العصر كان يعيش في فاس شريف ولي هو سيدي مسعود

(١) حين تستقر القبيلة الرحالة تتغير السكنى والاعمال ، كما يلاحظ مرسيه (« العرب في الشمال الافريقي ص ٧٠٠) الى ان يأتي اليوم الذي فيه لا يعبر عن الوضع القديم غير الاستعمال المستمر للخيمة» .

(٢) المعلومات الواردة هنا التقطت من افواه افراد القبيلة ،خصوصا افراد البطون النبيلة ، اثناء اقامات طويلة اقمتها خلال هذه السنوات الاخيرة بين ظهرانيهم . ومن بني خير من اخبروني اذكر اسم رجل جاوز المائة هو لرباوي سي الطيب ، من قراء القرآن وقد توفي سنة ١٩٢٨ وهو والد الرئيس الحالي للجماعة وقائد القبيلة سي مصطفى ، وكلهم من بطن اولاد سيدي محمد .

السرحاني . وكان له ستة أولاد : محمد ، أحمد ، عبدالله ، عمر، علي ، والحسن وبنتان هما فاطمة ورُقيّة [1] .

« وحدث ذات يوم ان واليفاسمن قِبل موسىبن أبي العافية [2]،البربري أراد أن يأخذ بالقوة إحدى بنات مسعود . وأمر بحبس وتقييد الأب لمدة أربعين يوماً هو واخوة هذه البنت ، وعذبهم عذاباً شديداً مثل أن يمشوا حفاة على الشوك .

« لكن الله بكرمه ومنّه خلّص هذه الفتاة من مضطهدها ، وقتل أحد أبناء مسعود هذا الطاغية ، وهرب الجميع ناحية الغرب .

« حتى بلغوا وادي قصوب (بالقرب من تافنا الوسطى ، غير بعيد من محطة سيدي مجاهد الحالية) وهناك انفصلوا بعضهم عن بعض .

« وعند منشأ وادي قصوب (على رأس وادي تكسالت ، غير بعيد عن

---

(١) هذه المعلومات والتي تتلوها توجد في كتاب احمد بن معمر العشماوي ، وهو مخطوط وعنوانه : « الانساب الوافية والياقوتة الصافية » (مخطوطة مدرسة تلمسان برقم ٣٢ ورقة ١٢٧ ب) وقدظهر لها ترجمة فرنسية قام بها الاب جاكوبتي في « المجلة الافريقية » سنة ١٩٠٢ ، لكني لم ارجع اليها .

وعن العشماوي الذي ربما عاش في القرن الثامن عشر راجع«تاريخ الشرفاء » تأليف ليفي بروفنصال ، ص ٣٣١ ــ ٣٣٢ .

(٢) صار زعيم قبيلةمكناسة سيداحاكمابفضل فتوح الفاطميين العبيديين لقسم من المغرب الاوسط ، وقد دمر سلطان ذرية ادريس ، فيالنصف الاول من القرن العاشر . وطارد الادارسة وهذهالاسطورةتشيرمنغيرشكالى حادث اضطهاد الاشراف الادارسة . وفيها غلط تاريخي ، ومجيء شريف من الغرب في اقليم تلمسان اندرج في قبيلةبني هذيل لا يرجع الىما قبل القرن السادس عشر .

بيت موطاس) توفى مسعود السرحاني [1] ؛ وهنـاك دُفن وشيد له ضريح صغير .

« واتجه أولاده في اتجاهات مختلفة : إذ عـاد أحمد ومحمد الى مراكش واستقر في اقليم دمناة [2] بالقرب من مراكش ؛ واستقر عبدالله وعمر في جبل بني أسناسن وهو جبل الكواكب ؛ أما الحسن وعلي وأختهما فقد ذهبوا الى نواحي تافسره ، وهي قريـة لبني سوس، حيث رحب بهم خير ترحيبٍ وليّ يدعى شعيب الانصاري بن عبد الحليم [3] ، الذي لا يزال قـبره حتى اليوم مبجلا في هذه القرية (قبيلة أزائيل من بني سنوس : سبدو مختلطة) .

« ومن ثم جاء الحسن فاستقر بالقرب من عين اسمهـا اليوم « عين بوشوك » نسبة الى اللقب : « بوشوك » الذي أطلق على الحسن تذكاراً للعذاب الذي لقيه في فاس . والجبل نفسه صار منذ ذلك الحين يسمى باسم جبل بوشوك ، وهو لا يزال اسمه حتى اليوم .

« وحين غادر علي تافسره ، جاء غير بعيد من هناك (ناحية الشرق وعلى الشاطىء المقابل لتافنا) فاستقر على أرض هجرها سكانها القدماء بنو حبيب، بالقرب من عين حجيلة هي «عين قطه» — ولا تزال تحمل هـــذا الاسم حتى

---

(١) هذا غير موجود لدى العشماوي الذي يقول في موضع آخران مسعودا انحازهو وابنه الحسن وابنتيه في جبل بني سنوس ،عنـد رجل اسمه شعيب بن عبدالحليم .

(٢) بالقرب من مراكش ، بحسب العشماوي الذي لم يدرك انـه في زمان موسى بن ابي العافية لم تكن مراكش قد اسست بعد .

(٣) هنا تنتهي روايـة العشماوي الموجزة وهي تتحدث فقط عـن الحسن وتضيف انه ترك ذرية تسمى اولاد حسين (هكذا !) وجدهم كان يسمى مسعود بن احمـد بن محمد بن ميمون ، الخ ويتلو ذلك النسب الشريف لهذا الشخص ، عن طريق ادريس الاول) .

اليوم – على بعد كيلومترين تقريباً من تافنا [٤] .

« وهذه الارض وهبها له مضيفه في تافسره ، شعيب ، الذي صار زعيم المنطقة بعد رحيل بني حبيب » .

وقد سكتت الاسطورة عن مصير الاختين : فاطمة ورُقيّة ؛ لأن قصتها خالية من الفائدة في نظر هؤلاء القوم ذوي المجتمع الابوي . وفي مقابل ذلك نجد هذه الاسطورة تفسح مكاناً كبيراً لعلي الذي هو الجد الحقيقي للبطون الرئيسية النبيلة في القبيلة .

« وولد لعلي ولد هو أحمد ، وقد لقب بلقب « الشريف » (ويسمع أحياناً هكذا : « الشارف » – وهذا يعطي معنى مخالفاً تماماً) ، وقد ولد له ثلاثة أولاد : اكبرهم خالد ثم محمد ثم محمد الملقب بالقاضي » .

وخالد هو جد أولاد سيدي خالد ، ولا تزال مضاربهم حول ضريح جدهم وفي الجزء الشمالي والشمال الغربي من قبيلة بني هذيل ، وهذه الجماعة تؤلف بطناً من بطون القبيلة .

ومحمد انحدر منه بطن اولاد سيدي محمد، من ابنه عبد القادر (ويسكنون في النواحي الجبلية للقبيلة ، بالقرب من عيون تافنا وجبل تالترني ، وكذلك الاجزاء الجنوبية من القبيلة ، بجوار عين قطة) كما انحدر منه اولاد احمد الذين ولدوا من ولد آخر اسمه احمد .

ويجهل ابناء القبيلة أين دُفن هؤلاء الاشخاص الثلاثة : محمد وابناه : عبد القادر واحمد .

---

(١) بالقرب من هناك توجد اضرحة الاجداد الاولياء وحدائق القبلية الرئيسية . وفي هذه النواحي المسماة « المطمر » لوجود كثير من صوامع الغلال فيها ، تجمع في بعض البيوت عدد صغير من الاسر خصوصا اسرة القائد ورئيس الجماعة .

أما محمد القاضي فلم يعقب غير البنات .

ويدعى احد بطون أولاد بو مدين أنه ينحدر من إحداهن ، ومن واحدة اخرى ينحدر أولاد بو نوار ، وهم بطن آخر من بني هذيل . لكن لما كن قد تزوجن شرفاء مغمورين ، فان نبالتهم أقل قيمة من نبالة سائر البطون المذكورة سابقاً .

وقد بقي احمد الشريف ، أبو البطون النبيلة في القبيلة ، موضوع احترام الجميع . ودفن في المطمر ، على ٣٠٠ متر من عين قطة ، تحت ضريح مربع مغطى بالقرميد الاخضر ، وهو الولي الشفيع والحامي عن القبيلة . ويحيط به أضرحة لكثير من ذريته اشتهروا بفضائلهم. ومجموعهم يؤلف أشهر أولياء القبيلة ، المعروفين في الناحية ، لبركاتهم ، باسم « رجال بني هذيل » . وعلى شرفهم جميعاً ، وخصوصاً على شرف سيدي احمد الشريف ، تقام في كل سنة « وعدة » القبيلة ، وهو عيد واحتفال . وهناك أيضاً يدفن شرفاء كل القبيلة (فيما عدا شرفاء أولاد سيدي خالد ، فكثير من هؤلاء الاخرين يدفنون بالقرب من ضريح جدهم في تراب بطنهم) .

والتقاليد القبلية ، المنقولة شفاهاً، تذهب الى أبعد من هذا ، ابتغاء تفسير اصول البطون النبيلة في القبيلة . وتقدم لنا أصل أحد هذه البطون ، وهو أولاد بو خريس ويمتزج بدمائهم دم أسود وفير :

ذلك ان خالداً (جد بطن أولاد سيدي خالد) كان له عبد أسود يسمى مسعود بو خريس ، وقد رضى عن خدمات هذا العبد فأعتقه ووهبه هو وذريته أرضاً من أرض القبيلة . ولا يزال يعيش على هذه الارض أولاد بو خريس [1] .

---

(١) والقسم من القبيلة الذي يشغله اليوم أولاد بو خريس هو في الجنوب تماماً، على اطراف القبيلة من هذه الناحية ، وعلى جانبي تافنا .

والذين زودوني بهذه المعلومات،أضافوا أحياناً وهم يروون هذه الاسطورة عن أصل قبيلتهم ، أنه منعـاً لكل مـناقشة او نزاع بين مختلف البطون ، قـال سيدي محمد الشـريف : « أولادي خليتهم دربالـه ، وِلِلي يفتش فيهم الجذام » ، أي تركت أولادي شبه ثوب مصنوع من قطـع مختلفـة ، والذي يفتش عن أصولهم يصاب بالجذام .

وقالوا لي إن سيدي أحمد أراد أن يقول ان البطون التي تتألف منهـا القبيلة التي أسستها هم من أصول مختلفة : نبيلة ، حرة أو عبيد ؛ ومن الأليق عدم الخوض في هذه المسألة .

وهذه المخاوف المنسوبة الى سيدي أحمد ليس لهـا ما يبررها اليوم ، لان العناصر المتراصة من النبلاء وغيرهم ، تحت قيادة زعماء من أنبل بطون القبيلة ، يعيشون في وئام ، معاً ؛ وكلهم يشعرون بما لهم من مكانة اجتماعية في المجموعة . ولهذا فان الزواج لا يتم إلا بين شباب وفتيات نفس المجموعة من البطون الشريفة أو غير الشريفة .

وهذه المجموعة من ثمانية بطون في قبيلة بني هذيل هي ما يلي :

القسم الاول

بطون شريفة رئيسية (من ناحية الرجال) :

١ — أولاد سيدي محمد (ذرية عبد القادر ، ابن محمد بن أحمدالشريف)

٢ — أولاد أحمد (ذرية أحمد بن محمد بن أحمد الشريف) .

٣ — أولاد سيدي خالد (ذرية خالد بن أحمد الشريف) .

القسم الثاني

بطون شريفة ثانوية (من ناحية النساء) :

٤ – أولاد بو نوار	ذرية بو نوار وذرية بومدين، وهما زوجا ابنتي محمد القاضي ابن محمد الشريف .
٥ – أولاد بومـدين	

القسم الثالث

بطون من أصل حرّ (غير شرفاء) :

٦ – أولاد داود	ذرية بقايا القبيلة القديمة البربرية العربية : هوارة ،
٧ – أولاد سليمان	بنو هذيل ، بنو حبيب .

القسم الرابع

بطن من أصل عبيد سود :

٨ – أولاد بوخريس (ذرية مسعود بوخريس ، وكان عبداً أسود الخالد).

وهذه البطون الثمانية تؤلف أقساماً تتفاوت في الانغلاق ، ومجموعها يكوّن القبيلة الحالية لبني هذيل . والزواج يتم عادة في داخل كل قسم ، لكن قد تحدث مصاهرات بين أفراد القسم الأول والقسم الثاني. لكن لا يمكن قيام زواج بين أفراد القسمين الأول والثاني من ناحية ، وأفراد القسمين الثالث والرابع من ناحية أخرى . كذلك يوجد زواج داخل كل واحد من هذين القسمين الأخيرين .

تلك هي الوقائع التي أوردها المؤرخون والتقاليد الشعبية في أساطيرها ، كي توضح لنا بعض الايضاح أصول قبيلة وتلقى ضوءاً أوفر على مضمونها الاجتماعي .

لكن نقاطاً عديدة في تاريخ قبيلة بني هذيل تبقى غامضة ، وكثير من التواريخ الدقيقة تعوزنا [1] . فنحن لا نعرف مثلا لماذا وتبعاً لاية هجرة

---

(١) لا عجب في هذا ، اذ الامر نفسه يحدث تقريباً لكل قبائل هذه البلاد التي لم تلعب غير دور مغمور في التاريخ العام . وفقط تلك التي وصلت الى دست الحكم او ساعدوا بقوة مؤسس الدول ، في وقت معين ، هي التي ذكرها المؤرخون بالتفصيل وفي شيء من المحاباة .

جاءت المجموعة القبليـــة البربرية العربية : هوارة ـ بنـــو هذيل ـ بنو حبيب من تونس مساكنها القديـــة (من القـــرن الحادي عشر الى الرابع عشر الميلادي) لتقيم في وادي تافنا العليا ، وكيف بادت منها ـ اذا كانت قد بادت على الاقل جزئياً ـ لتخلي مكانها على أرضها للشرفاء الادارسة أبناء مسعود السرحاني الوافدين من مراكش ، وكذلك للزنوج المنحدرين من بو خريس والذين كانوا من قبل عبيدهم او خدمهم . وانه لمجرد افتراض ذلك الذي قادنا الى ان ننسب الى هذا العصر وصول الصوفي الشريف (او المدعي ذلك) مسعود السرحاني وأولاده ، افتراض يستند فقط الى ما نعرفه عـــن هجرة الصوفيـــة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر من مراكش في اتجاه الشرق .

ومن وجهة النظر التي ننظر منها هاهنا ، فان معرفة هذه الدقائق ليس له غير أهمية نظرية فحسب . والتقاليد الشفوية المحفوظة في القبيلة ـ ويوجد شطر منها في كتاب العشماوي (من القرن الثامن عشر مـــن غير شك) مـــع نفس الاخطاء التاريخية ـ تروى على طريقتهـــا ـ وهي وحدها التي تهم المجموعة ـ تاريخ القبيلة في القرون الاخيرة، والاصل النبيل لبطونها الاساسية بمجيء الاشراف المراكشيين الذين كانوا في نفس الوقت صوفية سحرة، وبقوا كذلك في نظر السكان الحاليين .

وتلك هي النقطة الاساسية ، وهي التي تمكن من فهم الوضع الاجتماعي للقبيلة ، وحياتها الباطنة ، والقيمة النسبية لبطونها ، وما تحظى به الاقسام النبيلة فيها من توقير شبه ديني لدى الجميع ، وهؤلاء ينحدرون من الاولياء الكبار الحماة ، والتزاوج الداخلي الناشيء عن ذلك في مختلف البطون .

وهذه الواقعة التي تنتسب الى علم الاجتماع الديني تبين لنـــا ـ استناداً الى مثل عيني ـ ما نتج عن الحركة الشريفية الصوفية الكبرى، بين الجمـــاعات الريفية في الشمال الأفريقي، منذ فجر العصر الحديث ، من ناحية الدور الديني

المنسوب الى بعض المجاميع القبلية دون البعض الآخر ، ومن ناحية الترتيب في السُلَّم الاجتماعي داخل القبيلة .

والبطون الشريفة في قبيلة بني هذيل ، لما كان أجدادهـا صوفية شرفاء صاروا أولياء حُماة للمجموعة كلها، فقد عهد اليها من الجميع بمهة الخدام الأول للأضرحة التي يرقد فيها الأجداد . وهم وحدهم الذين لهم الحق أثنـاء العيد السنوي ، « الوعدة » ، في تقديم الطعام المشترك للجميع حول هذه الأضرحة وهم المختصون بتقديم المطالب الجماعية للقبيلة كلها الى الأولياء ، وخصوصاً الى أحمد الشريف الولي الاكبر . والخلاصة أنهم الممثلون الأحياء لأولئك الأولياء الذين ينتظر الجميع منهم النفحات والنعم، لهم ولأسرهم ومحاصيلهم ومواشيهم.

ومن هـذه الزاوية الخاصة — التي ازداد ظهورها في القرن السادس عشر حتى اليوم — ينبغي ان نتصور ، الى حد كبير ، الحياة الاجتماعية والابنية في عدد كبير جداً من قبائل الشمال الافريقي .

وهذا التنظيم ، أو بالاحرى هـذا التصور الاجتماعي — الديني ، المواتي لتقديس الأجداد والاولياء ، يسود طابع الإسلام في الارياف . والجد المنسوب اليه وهو شريف مغمور حقيقي أو مُدّع ، قد صار غالباً الولي الحامي للقبيلة أو لاحد بطونها الرئيسية . والقبيلة أو البطن تتخذ أسم الولي الجد وتسمي : أولاد سيدي محمد (بطن من قبيلة بني هذيـل) ، أولاد سيدي شريف (قبيلة في قرية سان لوسيان في الجزائر) ، الخ .

وهذا الجد المنسوب اليه القبيلة ، وقد صار الولي الكبير الحامي للقبيلـة يصير أحياناً موضوع تقديس جماعي سنوي يعبر عن نفسه بنوع من «الموسم» أو «الوعدة» ، وطعام مشترك وزيارة متبتلة لضريحه، بإرشاد ذريته المباشرة المزعومة .

وحول ضريح الجد الكبير تفتح قبور أبناء البطن الصوفي وأهلهم في بطن

أو عدة بطون . وهكذا ينعم الموتى بالراحة الابدية التي يدينون بها لوجود هذا الولي الحامي .

وهكذا فان البطن او القبيلة كلها تؤلف جماعة ابوية متحدة في تقديس من تراه انه جدها ، ومهمة هذا الجد هي — منذ قرون — حماية الارض وتوزيع البركة على السكان ومحاصيلهم وقطعانهم .

ويمكن ان نتصور — كما بينا بالنسبة الى بني هذيل — أنه قد انضم الى البطن أو البطون الصوفية — التي تكون النواة المركزية ، والقوة الشريفة الصوفية — عناصر خارجية وأجنبية ، تستمتع هي الاخرى بحماية الولي الحامي وممثليه الاحياء .

ذلك هو الوجه الاجتماعي الديني الذي يتبدى عليه معظم القبائل الريفية المستقرة في الشمال الافريقي وعدد من القبائل شبه الرُّحل او الرُّحل .

أما عن مدن الشمال الافريقي، حيث العناصر العِرقية أكثر اختلاطاً من عناصر القبيلة الريفية ، فإن دور الولي الحامي او كما يسمونه « مولى البلد » الذي لا يمكن ان يعد جد الجماعة في المدينة ، أقل أهمية من الناحية الاجتماعية . وسنرى في المجلد الثاني من هذا الكتاب ، أنه مشارك باستمرار مشاركة وثيقة في حياة مجتمع المدينة .

★

الخاتمة

إن تاريخ الشمال الافريقي الاسلامي ، طوال الثلاثة عشر قرناً التي مضت منذ الفتح العربي ، يؤيد هذه الحقيقة وهي أنه لما كان الاسلام دين الدولة ، فان السلطان هو الحارس الساهر على الدستور الديني ، الذي باسمه يحكم : ومن هنا ينتج ان كل حركة سياسية ضد الحكومة تقوم على الدين بدرجات متفاوتة .

صحيح ان عقبة بن نافع ، مؤسس القيروان ، أول مدينة اسلامية بنيت في الشمال الافريقي ، قد حمل كلام الله ونبيه الى آخر حدود المغرب الاقصى لكن هذه الغزوة الواسعة لم تكن لها غير قيمة رمزية ، اذ لم يعتنق الاسلام آنذاك من بين البربر غير عدد ضئيل حين مات في سنة ٦٨٣ م ذلك القائد العربي العظيم .

ولم يتم نشر الاسلام بصورة منظمة إلا بعد هزيمة وموت الكاهنة (في سنة ٦٩٨) ومجيء موسى بن نصير لحكم افريقية مستقلة عن مصر (في بداية القرن الثامن الميلادي) وفتحه للشمال الافريقي واحتلاله له .

ونشر الاسلام ، الذي لقي في البداية مقاومة من البربر ، تلقاه عدد كبير منهم بعد ذلك بالقبول والحماسة . ومن ثم سيسعون لاستقلالهم ويقومون بأشد

ثوراتهم وانتفاضاتهم أولاً في نطاق الفرق المبتدعة ثم في إطار الاسلام السني - وكل هذا سيكون باسم الاسلام .

ولم ينتقض البربر انتقاضة شاملة حينما دعاهم ميسرة وتحت قيادة زعماء منهم - ضد العقيدة الاسلامية ، بل انتقضوا على الحكم العربي السني في القيروان (٧٣٩ - ٧٤٢ م) باسم مذهب الخوارج ، وصاروا خطراً على سلطان الخليفة المشرقي في الشمال الافريقي .

وبينما في القرن التاسع ازدهر مذهب أهل السنة في القيروان على عهد الاغالبة ، وفي فاس على عهد الادارسة وفي قرطبة على عهد المروانيين ، وبينما ازدهر مذهب الاباضية في وسط الشمال الافريقي ، في تاهرت ، على عهد الرستميين - كان البربر يدرسون الدين الجديد (الاسلام) بحماسة شديدة .

وعلى الرغم من مظالم جنود المشرق إزاء البربر ، ومظالم كثير من الحكومات السُّنية ، وازدراء العلماء العرب في العلوم الدينية السنية لهؤلاء البربر لانهم رأوا فيهم ممثلين لاولئك الخوارج الذين ملأوا بلاد الاسلام في القرن السالف بالدماء والفتن ، فإن العدد الاكبر من المتعلمين في الشمال الافريقي اتجهوا نهائياً الى الاسلام السُّنى .

وفي القيروان وتونس ، في أفريقية المتفتحة دائماً لتعاليم الشرق ، نضج التشريع والعقائد ، في عهد الاغالبة . وفي القيروان مكن سحنون العظيم ، حيث يوجد ضريحه ، وهو الرسول العظيم لمذهب مالك - نقول إنه مكّن نهائياً لانتصار مذهب الامام مالك في المغرب الاسلامى .

ومنذ بداية القرن التاسع الميلادي انتهى عصر ارتداد البربر عن الاسلام ، وحل محله عصر الحماسة للدعوة الإسلامية .

ولا شك مع ذلك ان روح « التصوف » والقبيلة كانت تظهر من جديد لديهم حين تسنح أية فرصة لمعارضة المذهب السُّني والرسمي ببدعة قبلية أو

مذهب غير سُني ، وتهديد السلطة القائمة .

إذ بفضل مساعدة قبيلة كتامة المستقرة (في منطقة القبائل الصغرى حالياً) نجح مذهب الفاطميين وسلطانهم وانتشر في كل الشمال الأفريقي تقريباً في القرن العاشر الميلادي .وهل نذكر هاهنا بأنه في نفس العصر، على شاطىء المحيط الأطلسي ، كان بربر برغواطة ، منذ القرن الثامن الميلادي يعتنقون بدعتهم – المستلهمة من الاسلام – وكان بنو غمارة في القرن العاشر الميلادي يحاولون إقامة بدعتهم في منطقة « الريف » .

ومع القرن الحادي عشر الميلادي أتاح حادثان سياسيان للبربر أن يتولوا حكم أنفسهم لقرون عديدة وفتح مذهب أهل السنة لهم واستمراره بعد ذلك في الشمال الأفريقي .

كان بنو زيري وبنو حماد من البربر ، وبعد أن نبذوا مذهب الشيعة الفاطمية أعادوا مذهب أهل السنة على مذهب مالك ، وحكموا مستقلين مع الولاء الديني لخلافة بغداد ، ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي في القسم الشرقي من بلاد الشمال الأفريقي .

كذلك كان المرابطون من البربر ، وكانوا دعاة للمالكية شديدي الحماسة ؛ وقضوا على البدع البربرية بين برغواطة وغمارة ، وأخضعوا المغرب الأقصى والأوسط لسلطانهم ولمذهب الفقهاء المالكية وعقائدهم .

وعلى الرغم من ان الأسلام السُّنى على مذهب مالك هو الدين المحبب الى قلوب البربر واليه سيعودون باستمرار، فإن بني زيري وبني حماد والمرابطين الذين اعتنقوا في القرن الحادي عشر الميلادي هذا المعيار الديني قد زعزعتهم جموع العرب الهلالية النهابون الرقيقو الدين، وسيطردهم من الحكم بربر آخرون لدى أول ضعف في قوتهم العسكرية . لأن كل شيء جرى دائماً كما لو كان شعب الشمال الافريقي كان في حاجة الى سلطة حكومية وإدارية قوية ، من

أجل أن يرضى بمصيره .

وها نحن أولاء في القرن الثاني عشر الميلادي ، وفي هذه المرة ستأتي المقاومة من جانب مهدي إسلامي ، هو المتكلم البربري ابن تومرت ، الذي أثار الأهالي ضد المرابطين والفقهاء النقليين الضيقي الأفق — أثارهم باسم الاسلام المصفّى ، الموحِّد ، ذي النزعة العقلية .

وسرعان ما انتصر الموحدون، ولأول مرة في التاريخ صار سلطان بربري يحكم الشمال الأفريقي كله حكماً مطلقاً مستقلاً كل الاستقلال .

والسلاطين الموحدون الأُوَل الأقوياء فرضوا في كل بلادهم — ومن بينها أسبانيا — مذهباً دينياً مستلهماً من النزعة العقلية الخالصة وتشريعاً يرفض مذهب مالك وسائر مذاهب الاسلام السنية .

وفيما عدا النزعة المهدوية — التي يبدو أنها زالت مع ابن تومرت في سنة ١١٣٠ م ، — لم يلائم مذهب الموحدين شعوبَ البربر ، لانه كان نزعة عقلية جداً ومجردة جداً في تصوره للألوهية . ولهذا نبذه ، في القرن الثالث عشر الميلادي ، الخلفاء الموحدون أنفسهم (المأمون) .

وابتداءً من هذا العصر ، ومع مجيء دول البربر الثلاث التي تقاسمت حكم الشمال الافريقي ، من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر ، ساد مذهب مالك نهائياً ولم يعد أحدٌ يفكر في معارضته حتى القرن العشرين .

وسيطرة مذهب مالك على شعوب الشمال الافريقي ، تلك السيطرة التي كانت قوية في عهد الاغالبة الى درجة ان المشارقة اتهموا أهل المغرب بأنهم « يعارضون كلام النبي بكلام مالك » — ازدادت وتوثقت في العصر الحديث وهكذا نجد اليوم أن ذرية الترك القدماء، الذين سيطروا على الشمال الافريقي من الملوية الى سِرْت ، ومن القرن السادس عشر الى التاسع عشر — تركوا

جميعاً المذهب الحنفي الذي اتبعه أسلافهم واتخذوا مذهب مالك مثل البربر العرب [١] .

وتمسك البربر بالاسلام كان من القوة بحيث حظي الفقهاء وشيوخ العلم بالثقة والتقدير والتقديس من شعب المدن والارياف على السواء . ولم يحظ بهذه المكانة الاعيان ولا الامراء ولا الملوك . ولهذا وجب ان يظل علم الدين ودراسته مستقلين عن السلطة الزمنية حتى يكون لهما هذا النفوذ . والعلماء الذين كانوا يقبلون المناصب العامة، وخصوصاً وظيفة القاضي، وكانت مع ذلك مهمة آنذاك ، كان أهل التقوى يستنكرون عملهم ، ويعدونهم كأنهم تخلوا عن حريتهم في الحكم على أعمال السلطة المركزية والادارة . وإذا لم يرفضوا الوظائف المعروضة عليهم ، يفقدون كرامتهم عند كثير من الناس . وقد قال أحد أصحاب سحنون في القيروان لسحنون الذي رضي بوظيفة القضاء : كنت أفضل ان أراك على نعش الموتى على أن أراك على منصّة القضاء ! [٢] ومع ذلك فإن سحنون الذي رفض ان يتقاضى أجراً عن وظيفته هذه، كان يصدر أحكامه وفقاً للشريعة حتى ضد السلطان .وقد ذكرنا من قبل (الكتاب الثالث الفصل الثاني) أمثلة أخرى بليغة عن تحفظ العلماء من قبول الوظائف العامة ذوات الرواتب ، فيما عدا وظيفة التدريس .

صحيح ان الاستثناءات لهذه القاعدة لا تعوز ، وقد أمكن دائماً العثور ، من بين العلماء ، على قضاة وموظفين كبار ، في الشمال الأفريقي وفي غيره من المناطق. وقد شاهدنا كيف أن الفقهاء، على عهد المرابطين، قد تمتعوا بسلطات

---

(١) لا تزال توجدمع ذلك محكمة تسير على المذهب الحنفي في الجزائر العاصمة ؛ لكن المتقاضين أمامها هم من القلة الى درجة أنه كان هناك تفكير في إلغائها . كذلك يوجد مفتي حنفي في تونس ومن الطبيعي ان يكون مذهب أبي حنيفة قد بقي أكثر في تونس .

(٢) هذه العبارة أوردها جورج مرسيه في كتابه : « الشمال الأفريقي الفرنسي في التاريخ» ص ١٥٥ .

واسعة جداً على الشعب ، وحصلوا على ثروات أحياناً فاضحة وأنحى عليهم باللوم بسببها . لكن منذ ذلك الحين صار نمو التصوف يسير مع روح الفقر والتواضع والخضوع لارادة الله. ذلك أنه في تواز ٍ مع تطور العقيدة والشريعة في الشمال الافريقي ، نما التصوف منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، والتصوف هو الآخر موروث عن المشرق الاسلامي وقد حوّره البربر بحسب تصورهم الخاص وعقليتهم .

والتصوف ظفر بنجاح هائل ابتداءً من القرن السادس عشر ، بعد ان عرف في القرن الثاني عشر الميلادي شيوخاً ممتازين في الشمال الافريقي والأندلس وهذا التصوف وضع رابطة محبة بين الله والانسان ، وأضفى على أولياء الله نصيباً من القدرة الالهية يجعلهم يقدرون على صنع الكرامات .

وقبل قبول أهل السنة للتصوف ، ينبغي أن نرجع بدرجة كبيرة نجاح المعتقدات في المهدي الى الاعتقاد بأن الله يصطفي بعض عباده ليكونوا ذوي فضائل خاصة . وتلك كانت حالة ادريس الأول وهو من نسل النبي حقاً ، في نجاحه بين قبيلة أُورَبَة والمغرب الاقصى وكذلك حالة المهدي المزعوم ، صالح ، مؤسس بدعة برغواطة في المغرب الاقصى كذلك . وكذلك كان هذا هو السبب في نجاح الداعي أبي عبدالله الشيعي لدى كتامة في نهاية القرن التاسع الميلادي ، وقد دعاهم الى مذهب الفاطميين والى اعلان البيعة للمهدي عبيدالله .

كذلك لا نستطيع أن نهمل نصيب لقب « المهدي » الذي ادعاه ، في بداية القرن الثاني عشر الميلادي ، ابن تومرت – في اقرار المذهب الدينى للموحدين .

ولما انتشرت فكرة إمكان وصول الانسان بالمجاهدات الصوفية الى مرتبة الانسان الخارق – حتى لو كان من أدنى المخلوقات البشرية – صار نجاح التصوف مؤكداً . وابتداءً من قبول أهل السنة للتصوف في الشرق في القرن الحادي

عشر الميلادي، حدث اتحاد بين الاسلام السنى أو الاسلام بحسب الفرق الاخرى وبين التصوف ، وصار كلاهما يقوي الآخر وسيده عند عـامة الناس . ومن ثم صارت الطرق الصوفية والاعتقادات في الأولياء وسائل شعبية لتقوية الدين الاسلامى وقد شملوه بمراسيمهم وحوّلوه بأفكارهم .

وبفضل الأفكار الصوفية صار الاسلام الاول ـ وهو دين بغير كهنوت ولا وسطاء ولا روابط بين الله والعبد ـ دينـاً أكثر انسانية ، وأقرب الى فهم الجماهير غير المتعلمة والى قلوب المؤمنين . ولم يعد الله هو الالـه البعيد المجرد الذي لا يجرؤ الانسان الفقير أن يتخيله ولا يقدر على ذلك ؛ لقد نزل الله بين عبيده بفضل ممثليه على الارض من زعماء الطرق الصوفية والاولياء العديدين ، الاحياء منهم والاموات، أولياء الله وأحبته . لقد صار قريباً منهم يستجيب لدعواتهم ، بشفاعة وكلائه على الارض ، أوليائه ، وبركتهم سلاح لا يُقهر ، وتحت تصرف الجميع ، لمحاربـة قوى الشر الغامضة الرهيبة ، « جِن » بلاد العرب الوثنية الذين أقر بوجودهم الاسلام وذكرهم القرآن ، وقد عرفهم البربر في العصر القديم والعصر الحاضر بأسماء أخرى .

توحيد الاسلام الاول ضد تثليث النصارى ، مع فكرة غامضة عن القضاء والقدر ـ أو المكتوب بلغة العامة ـ وتشريـعٌ بحسب مذهب مـالك ، واعتقادات وممارسات للتصوف ـ ذلك هو المجموع الذي انتهى بأن صار يكوّن الديانة الاسلامية في الشمال الافريقى . لكن هذا ليس كل شيء . ذلك أن هذا المجموع قد شيد فوق ممارسة السحر .. الذي امتد في الشمال الافريقى امتداداً واسعاً حتى في المراسم الاسلامية الخالصة ؛ ولم يطرد تمامـاً البقايا السحرية ـ الدينية للعصر القديم البربري ، كما سنرى في المجلد الثالث من هذه الدراسة . وهذه البقايا الوثنية، في تجلياتها ، استعارت أحياناً صيغاً وأعرافاً من الاسلام الاول والاسلام الصوفي على السواء .

تلك هى العناصر المختلفة التي تتألف منها ديانة البربر ـ العرب في الشمال

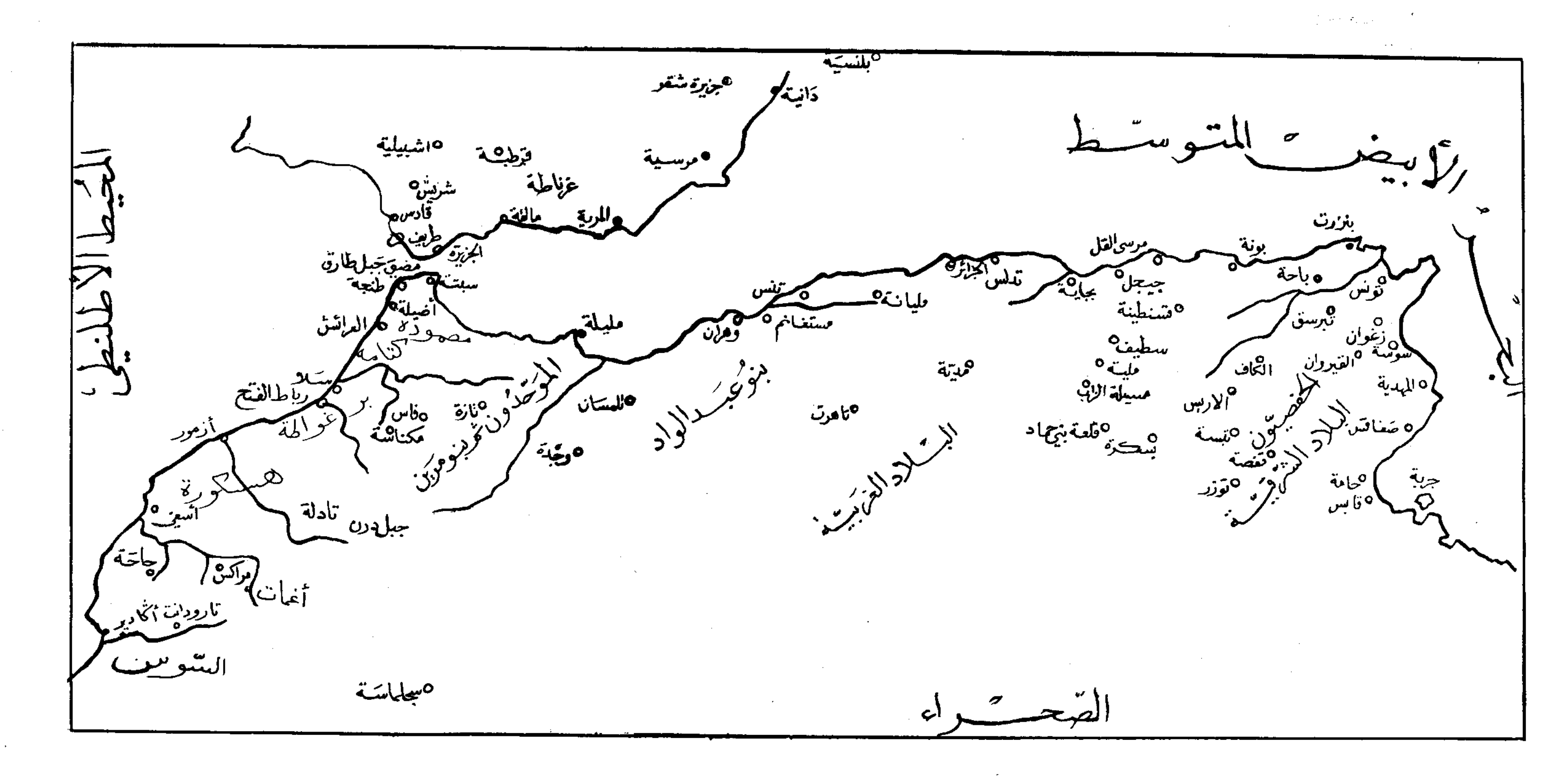
الافريقى ، بعد ثلاثة عشر قرنا من التطور والنفوذ المتبادل .

ومن هنا نفهم على نحو أفضل ، لماذا لم تستطع محاولات الاصلاح ، سواء كانت شيعية النزعة مثل الفاطميين في القرن العاشر ، او عقلية النزعه مثل الموحدين في القرن الثاني عشر — ان ترسخ قواعدها وتدوم في تلك البلاد .

لكن ماذا سيحدث للاصلاح الديني على الاساس الوطني الذي ينمو حالياً في الشمال الافريقى ؟ اذا كانت الرغبة التي عبر عنها المصلحون لتطهير الدين من أدران الوثنية والسحر — ترضى بعض المثقفين ، ففى وسعنا ان تؤكد ان الامر ليس هكذا بالنسبة الى عامة الشعب . أما نضال «المصلحين» ضد مذهب مالك والتصوف فمصيره الاخفاق .

ويبدو من ناحية أخرى أنـــه يجب على الزعماء أن يبدأوا أولاً فيحققوا أهدافهم السياسية ، كيما ينجحوا بعد ذلك في محاولتهم للاصلاح الدينى ، ويجب كذلك أن تكون للدولة الاسلامية التي تنشأ على هذا النحو في الشمال الافريقى — مثلما كان للموحدين في زمانهم — القدرة على فرض إرادتها ومذهبهـــا في بلادها . وحتى لو أمكن هذه الاهداف السياسية أن تتحقق ... فيمكن ان نتساءل كم من الزمن سيستمر هذا الاصلاح الديني لو ُطبِّق ؟ إن تاريخ الماضي يسمح لنا أن نتصور أنـــه في اليوم الذي تصبح فيه هذه الحكومة الاسلامية المفترضة في الشمال الافريقى عاجزة عسكرياً عن حفظ النظام بين رعاياها ، فـإن الفوضى ستعود ، وينتهى الاصلاح الدينى المرسوم ، كما زال إصلاح دولة الموحدين .

ومثل هذه المحاولة لو جرت لاحدثت اضطرابـاً في الجماعات الاسلامية في الشمال الافريقى الذي سيعود الى التقاليد الدينية الاثيرة لديـــه ، لدى أول ضعف لسلطة الدولة . وهذه التقاليد الدينية يرجع تاريخها الى حوالي ألف عام بالنسبة الى مذهب مالك ، والى عدة قرون بالنسبة الى التصوف .


البحر الأبيض المتوسط
المحيط الأطلنطي
الصحراء
بلنسية
جزيرة شقر
دانية
مرسية
اشبيلية
قرطبة
غرناطة
شريش
قادس
طريف
مالقة
المرية
الجزيرة
مضيق جبل طارق
طنجة
سبتة
أصيلة
العرائش
مليلة
تنس
وهران
مستغانم
مليانة
الجزائر
تدلس
بجاية
جيجل
مرسى القل
بونة
بنزرت
باجة
تونس
قسنطينة
سطيف
تبرسق
زغوان
سوسة
القيروان
الكاف
المهدية
الاربس
صفاقس
تبسة
قفصة
توزر
حامة
قابس
جربة
الحفصيون
البلاد الشرقية
مسيلة
قلعة بني حماد
بسكرة
تاهرت
مدية
البلاد الغربية
بنو عبد الواد
تلمسان
وجدة
الموحدون
بنو مرين
تازة
فاس
مكناسة
سلا
رباط الفتح
أزمور
تادلة
جبل درن
أغمات
مراكش
حاحة
تارودانت
السوس
سجلماسة

فهرست

صفحة

الكتاب الثاني

المغرب والاسلام من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي الى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي

صفحة

الكتاب الثالث

المغرب والاسلام

من القرن الثالث عشر الميلادي حتى اليوم

صفحة


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين



دار الغرب الإسلامي
بيروت . لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) ـ الحمراء ـ بناية الأسود
تلفون : 340131 - 340132 ـ ص . ب . 5787 - 113 بيروت ـ لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1981/12/3000/11
سحب جديد 1987/1/3000/
الطباعة : مؤسسة جواد ـ بيروت